



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

CURSO DE MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

MARCOS DE CARVALHO RODRIGUES MARTINS

A Verdade: um caminho para Deus
A noção de Verdade em São Tomás de Aquino

Dissertação Final
sob orientação de:
Professor Doutor José Jacinto Ferreira de Farias

Lisboa
2016

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

1. Obras de São Tomás

ST – *Summae Theologiae*

2. Outras

a. artigo

a.a.s. *Acta Apostolicae Sedis*

PL J.-P. MIGNE, *Patrologiae Cursus completus*. Series latina, 222 Vols.
(Paris 1844-1864).

ad. resposta à objecção

cap. capítulo

cf. confere

dir. direcção

l. lição / lectio

pról. prólogo

q. questão

r. resposta

vol. volume

«Como a graça supõe a natureza
e a leva à perfeição,
assim também a fé
supõe e aperfeiçoa a razão».
S. João Paulo II, *Fides et Ratio* 43

INTRODUÇÃO

“O que é a verdade?” A questão permanece em toda a sua força, e penetra no mais fundo de cada homem que deseja vivamente encontrar-se ou ser encontrado pela verdade. Na história do Ocidente um sem número de pensadores, artistas, políticos, homens de diversas classes, de distintas proveniências e tempos, procuraram responder a esta questão. A procura da verdade alojou-se na mais íntima sede de grandes vultos que buscavam uma água que sacia, uma plenitude que não passa, mas que plenifica e preenche.

A história do Ocidente está cheia destes grandes homens que buscaram a verdade com todo o seu ser, que sacrificaram as suas vidas na fidelidade à verdade, que ousaram afirmar a verdade contra toda a falsidade. Nesta história os vencidos vencem e os vencedores são vencidos, porque a verdade toca a eternidade e a falsidade perde-se na efemeridade do momento.

O mundo contemporâneo surge na continuidade de tão ricos, diversos e prolixos antepassados. A evolução da abordagem desta questão nos nossos dias pode ajudar-nos a reconhecer o caminho realizado e o caminho que ainda falta percorrer para não perdermos a sede de verdade que nos habita. Surge neste âmbito uma questão: será que no mundo contemporâneo a verdade permanece uma interrogação? A resposta à pergunta colocada deverá ser oferecida tendo em conta as linhas de força dominantes do pensamento actual, sem pretendermos realizar qualquer tipo de generalizações que nos impeçam de ter uma visão imparcial sobre o assunto.

O contributo de S. João Paulo II na sua Encíclica *Fé e Razão* ajuda-nos a delinear o quadro em que se movimentam as linhas de força do mundo contemporâneo a respeito da verdade. Ao fazer uma análise do percurso que nos levou aos tempos hodiernos São João Paulo II afirma: «A filosofia moderna, esquecendo-se de orientar a sua pesquisa para o ser, concentrou a própria investigação sobre o conhecimento humano. Em vez de se apoiar sobre a capacidade que o homem tem de conhecer a verdade, preferiu sublinhar as suas limitações e condicionalismos»¹. A filosofia moderna ao concentrar-se nas limitações, con-

¹ «Recentior philosophia, omittens suas perquisitiones in ipsum «esse» dirigere, opus suum in cognitionibus hominum collocavit. Non ergo extulit facultatem quae homini data est veritatis cognoscendae, sed extollere eius limites maluit et condiciones». (cf. JOÃO PAULO II, *Carta Encíclica Fé e Razão*, in *Acta*

dicionalismos e debilidade das capacidades humanas acabou por abrir caminho a diversas formas de agnosticismo e de relativismo, as quais levaram a investigação filosófica a perder-se no cepticismo². Eis-nos chegados ao momento presente em que o lugar antes ocupado pela verdade foi ocupado por um pluralismo igualitarista, em que é negado à verdade o seu carácter exclusivo. Neste horizonte a verdade revela-se uma impossibilidade, por conseguinte, acabamos reduzidos à mera troca de opiniões³.

O percurso descrito na Encíclica *Fé e Razão* de S. João Paulo II visa, com realismo, fazer uma análise das linhas de força do mundo contemporâneo, sem ter a conotação pessimista, agónica e apocalítica. A noção de verdade está hoje em crise, no verdadeiro sentido do termo crise⁴. A crise é o processo de joeirar e peneirar, este processo ajudar-nos-á a encontrar a água que sacia verdadeiramente, os critérios não serão certamente utilitários, mas critérios que permitem o crescimento das diversas sementes que existam. O positivo que é a verdade poder estar em crise, revela-se na potencialidade imensa que emerge desta crise, uma verdadeira oportunidade para fazermos filosofia e teologia. Neste sentido, pensamos que não devemos ter receio de apresentar a verdade como caminho e como meta. Sem impor, mas propondo. Sem esmagar, mas pedagogicamente acompanhando. Desta forma, a verdade pode ser redescoberta num diálogo franco e aberto.

A razão porque escolhemos estudar o tema da verdade prende-se com esta busca de encontrar a fonte de água em que podemos saciar todas as nossas sedes. A verdade é um tema apaixonante, mas mais do que um tema é algo pelo qual se vive, e no nosso caso tem sido uma paixão de há longo tempo.

A escolha de um autor que seja objecto de investigação pode depender de um sem número de variáveis, afinidade com o seu pensamento, domínio da língua original do autor, acesso aos comentários e artigos sobre esse autor, no nosso caso interveio o desconhecimento. O nosso propósito ao escolhermos São Tomás foi podermos conhecer um pouco que fosse da sua obra. O desconhecimento que tínhamos do método, do estilo de escrita, da forma de pensar constituiu forte motivação para nos embrenharmos nesta aventura com São Tomás na senda da verdade.

Apostolicae Sedis – Commentarium Officiale, Vol. XCI [Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1999] 5., 9).

² Cf. *Carta Encíclica Fé e Razão*, in *AAS*, 5., 9.

³ Cf. *Carta Encíclica Fé e Razão*, in *AAS*, 5., 10.

⁴ O termo crise provém do verbo grego *κρίνω* derivado de *κρίσις* (*krisis*) que significa separar, decidir, emitir uma decisão final sobre um processo. Nas aulas de Filosofia Antiga, o Professor António Campelo Amaral ensinava que a noção de *krisis* significava joeirar, separar o trigo do joio. (cf. A. F. MORUJÃO, *Crise*, in *Logos Enciclopédia Luso Brasileira de Filosofia* [Lisboa: Editora Verbo 1989] 1229-1231).

O estudo de um autor como São Tomás retoma de alguma forma o entendimento teológico-filosófico presente neste autor e na sua época. Neste sentido, a presente dissertação situa-se no âmbito da teologia e da filosofia, uma vez que a abordagem deste tema é realizada num determinado contexto e seguindo um entendimento concorrencial de mútua entreajuda. A filosofia, a teologia, a metafísica, adquirem neste sentido, a pretensão de constituir um entendimento unitário da verdade, não se confundem, mas complementam-se na medida em que a sua proveniência deriva de Deus⁵.

No universo crente expôs-se por diversas vezes o dilema presente no binómio fé e razão. A fé conduz à razão, ou não será antes, a razão que nos conduz à fé? Talvez hoje, comumente se afirme, ser a fé uma supressão da razão. Porém, São Tomás num sentido diferente apresenta-se como um expoente máximo dos adágios: creio para entender⁶ e entender para crer⁷.

Tendo em conta a diversidade das obras em que São Tomás desenvolveu o tema da verdade, decidimos estudar a 1ª Questão do *De veritate*. A nossa escolha de realizar a presente dissertação limitando-nos a este texto prende-se com o caminho seguido por São Tomás nesta questão disputada. O autor estabelece os fundamentos segundo os quais pode ser entendida a verdade através da conjugação da filosofia e da teologia. Numa época de crise, relançar o tema da verdade nestes termos pode ser benfazejo, pode constituir um ímpeto para reconduzir o diálogo entre a teologia e a filosofia, entre a fé a razão, para um novo patamar. O mestre São Tomás pode ajudar-nos a compreender de que forma é que a teologia e a filosofia podem constituir entre si um diálogo frutuoso na procura da verdade.

A investigação de São Tomás sobre o que é a verdade, na 1ª Questão do *De veritate*, inicia-se no âmbito do conhecer o que uma coisa é. A investigação do que seja uma coisa permite a São Tomás situar a verdade no campo dos transcendentais. Os transcendentais expressam um modo de ser, estes são comuns a todas as coisas e por conseguinte são universais. Apenas em seguida o autor desenvolverá as noções de verdade formal e do efeito da verdade que se designa por conhecimento. Por conseguinte, São Tomás explana um

⁵ Cf. *Summa contra gentiles*, Livro I, cap. 8.

⁶ «*Credo ut intellegam*». Nesta perspectiva a razão constitui-se como auxílio da fé. A fé surge como ponto de partida, por meio da qual se verifica o acolhimento da Revelação. Neste sentido, diz-nos S. Pedro: «Estando sempre prontos a dar a razão da vossa esperança a todo aquele que vo-la pede». (1Pe 3, 15). Uma máxima associada a Santo Anselmo retém um sentido complementar: «A fé apela à razão» (*fides quaerens intellectum*). (cf. *Carta Encíclica Fé e Razão*, in *AAS*, 16-23).

⁷ «*Intellego ut credam*». Nesta perspectiva a razão abre-se ao mistério da fé. O ponto de partida é a razão, pois em todo o homem habita um desejo de infinito. O caminho faz-se da verdade natural à verdade revelada. (cf. *Carta Encíclica Fé e Razão*, in *AAS*, 24-35).

caminho profundamente pedagógico e razoável para entendermos a noção de verdade, estabelecendo os fundamentos pelos quais podemos aceder à questão da verdade.

Em vez de começar pelo dado da fé, o autor inicia o seu estudo por desenvolver as condições de possibilidade que permitem a existência da verdade. O seu ponto de partida é o ser, o ser na sua relação com o homem. Posteriormente, considera o ser na sua relação com Deus reconhecendo a sua anterioridade causal, na medida em que refere o Deus criador. A fé está presente neste percurso, mas não como ponto de partida. É uma realidade concorrencial que se entrecruza com o caminho racional de procura da verdade. Neste diálogo, tal permite um mútuo enriquecimento sem desvalorizar nem o âmbito da fé, nem o âmbito da razão, concorrendo para a edificação do homem no seu caminho para Deus.

A presente dissertação é constituída pelos seguintes capítulos. No Capítulo I pretendemos realizar a contextualização da escolástica no século XIII e desenvolver as questões atinentes ao texto do *De veritate*. Este primeiro capítulo pretende ser uma porta de entrada no universo cultural em que viveu São Tomás, oferecendo uma descrição de muitas das principais instituições que desempenharam papéis fundamentais neste século XIII e da evolução das questões disputadas como método de ensino.

No Capítulo II desenvolvemos a 1ª Questão do *De veritate*, a qual versa sobre o tema da verdade. Nesta questão desenvolvemos os 12 artigos que constituem o tratamento da questão. Este capítulo pretende acompanhar o percurso realizado por São Tomás na investigação do que seja a verdade, por forma a que no final tenhamos uma visão o mais detalhada possível sobre o que é a verdade neste autor.

No Capítulo III realizamos uma síntese dos três entendimentos de verdade apresentados por São Tomás: verdade transcendental, verdade formal, a verdade como conhecimento, abrindo depois a porta a outros textos em que é abordado o tema da verdade para lá do *De veritate*. A forma como planificámos este capítulo, do efeito para as causas, ajudar-nos-á a compreender melhor a causalidade presente entre cada um dos entendimentos de verdade apresentados pelo autor.

Por último, uma dissertação final tem por inerência uma questão que visa responder. A questão que guiou a presente dissertação foi a seguinte: qual a noção de verdade apresentada por São Tomás nesta 1ª Questão do *De veritate*? É com esta questão em mente que iniciámos a presente dissertação.

CAPÍTULO I

A ESCOLÁSTICA: CONTEXTUALIZAÇÃO

1.1. Introdução

Um autor vive e pensa no seu tempo. Há porém autores que, apesar de circunscritos aos limites temporais da sua vida, extravasam o tempo em que viveram através do seu pensamento. Nestes autores, o pensamento como que ganha vida, tocando ao de leve o para além da história, talvez tocando mesmo a eternidade. Será possível acedermos ao pensamento destes autores sem aprofundarmos o contexto em que viveram e pensaram?

São Tomás inscrever-se-á certamente nesta categoria de autores que estenderam a influência do seu pensar muito para lá do seu tempo. Porém, a sua obra não é uma criação *ex nihilo*; a sua vivência e o seu pensar não são uma realidade desencarnada. Muito pelo contrário, o seu pensar mergulha as suas raízes na história do cristianismo, na história da filosofia, em múltiplos autores que o precederam, a partir dos quais São Tomás pôde de certa forma levantar o tal voo que coloca o seu pensamento para além da história.

O contexto em que viveu São Tomás pode caracterizar-se pelo desenvolvimento da escolástica⁸. Neste movimento enquadra-se um conjunto de elementos característicos que nos ajudam não só a defini-lo, mas também a compreender o enquadramento em que viveu este autor, e assim nos abrem portas de acesso ao autor e ao seu pensamento. A transversalidade, nota característica destes elementos, permite delinear o pano de fundo para uma melhor compreensão do tempo em que viveu o autor, esboçando os traços fulcrais segundo os quais pode ser entendido o pensamento de São Tomás.

⁸ O estudo da noção de escolástica implica uma compreensão de um conjunto de elementos precedentes e ínsitos à sua formação e desenvolvimento. Na impossibilidade de desenvolver estes elementos precedentes ao desenvolvimento da escolástica enumeramos brevemente os mesmos. O primeiro elemento é a filosofia antiga, os escolásticos manifestavam o conhecimento parcial de autores como Platão, Aristóteles. O segundo elemento é o conhecimento de autores do período patrístico, Pseudo Dionísio Areopagita, Santo Agostinho, São João Damasceno. Os seguintes elementos fazem parte da herança acolhida pela escolástica seria incompreensível sem estes elementos antecedentes que permitiram os desenvolvimentos subsequentes. (cf. M. GRABMANN, *Filosofia Medieval* [Barcelona: Editorial Labor 1928] 7-22).

1.2. Elementos característicos da escolástica: o ambiente de São Tomás

Os elementos característicos por nós escolhidos são: o surgimento das universidades; o desenvolvimento da dialética; a entrada de Aristóteles no Ocidente; as ordens mendicantes; o desenvolvimento da *disputatio*. A escolha destes elementos não é aleatória. Na verdade, consideramos que se trata de um possível esboço de um mapa de acesso aos séculos XII e XIII e à vida e obra de São Tomás, permitindo desta forma uma progressiva iniciação ao pensamento deste grande teólogo⁹.

1.2.1. O surgimento das Universidades

É no século XIII que surge a universidade, especificamente em três cidades: Paris, Bolonha e Oxford¹⁰. A universidade nasce no contexto europeu fruto da conjugação de diversos elementos, os quais permitirão o seu pleno desenvolvimento. Destes individuíamos quatro: primeiro, as transformações económicas e sociais nas sociedades dos séculos XI, XII e XIII; segundo, a formação das escolas catedrálcias; terceiro, a formação de corporações; quarto, os diversos interesses em causa. A relação entre estes diversos factores conduzirá à criação de um novo organismo, que será fundamental para a busca do conhecimento nos séculos seguintes até aos nossos dias. No sentido de compreendermos melhor o surgimento da universidade será necessário revisitarmos períodos e acontecimentos anteriores que contribuiram para a sua fundação¹¹.

⁹ Os elementos característicos do período escolástico podem ser encontrados num conjunto diversificado de obras que serviram à redação deste primeiro capítulo: cf. E. GILSON, *A filosofia na Idade Média* (São Paulo: Martins Fontes 1998) 315-494; M. GRABMANN, *Filosofia Medieval*, 32-59. A. LIBERA, *A filosofia medieval* (São Paulo: Edições Loyola 1998); A. M. LANDGRAF, *Introducción a la historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente* (Barcelona: Herder 1956); M.-D. CHENU, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin* (Paris: J. Vrin 1954). A. LIBERA, *Scholastique*, in J. Y. LACOSTE (Dir), *Dictionnaire Critique de Théologie* (Paris: PUF 1998) 1077-1081.

¹⁰ Cf. W. RÜEGG, *Temas* in H. RIDDER-SYMOENS (Dir), *Uma história da Universidade na Europa* (Lisboa: INCM 1996) 6-7.

¹¹ Cf. J. VERGER, *Modelos* in H. RIDDER-SYMOENS (Dir), *Uma história da Universidade na Europa* (Lisboa: INCM 1996) 44-52.

Os séculos precedentes à Alta Idade Média assistiram à evangelização por meio do estabelecimento de mosteiros, os quais se tornaram centros que atraíam a si população, tornando-se desta forma aglomerados populacionais. No século VIII, o Imperador Carlos Magno (c. 742-814) reconheceu a necessidade de formação do clero e da nobreza. Desta forma, por meio da *Epistola de litteris colendis*, impunha às igrejas episcopais e às abadias a criação de escolas. Neste sentido, os mosteiros e catedrais tornaram-se centros de cultura, possuindo bibliotecas e escolas, autênticos centros de conhecimento¹².

A existência dos mosteiros está inserida nas relações sociais e evangelizadoras vividas à época, pelo que não é de estranhar que o sistema feudal seja uma marca característica destes centros de conhecimento. Assim, a relação extrapolada por M.-D. Chenu entre o sistema feudal em que existiam os mosteiros e a vida intelectual cultivada nos mesmos¹³. A. Libera afirma a respeito destas escolas:

Até o século XI a vida intelectual era como que feudalizada, o seu centro era a abadia, ela vivia e prosperava no âmbito geral da economia dominial e do contrato de feudo. Nas escolas monásticas, a apropriação dos textos era feita segundo os recursos próprios dos *grammatici* romanos conduzidos e finalizados pelo ideal contemplativo de um pensamento que trabalha em silêncio¹⁴.

M.-D. Chenu e A. Libera desenvolvem esta relação entre as implicações económicas, sociais e políticas da sociedade feudal e a vida intelectual na Idade Média. Por essa razão, constata-se que as transformações económicas, sociais e políticas vão contribuir para uma mudança na vida intelectual da época. Neste sentido, estes autores sustentam que o sistema feudal tem implicações sociais, económicas, intelectuais e que uma mudança de paradigma neste sistema, trouxe transformações nos mais diversos níveis da sociedade, inclusive na vida intelectual e na leccionação. Deste modo, o primeiro elemento característico para a formação das universidades é precisamente estas transformações que ocorreram na sociedade feudal.

Como já notámos os séculos XI e XII são marcados por fortes transformações de âmbito económico, social e político, elementos estruturantes da sociedade, dentro dos quais

¹² Cf. H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia* (Barcelona: Herder 1970) Terceiro Tomo, 171.

¹³ Cf. M. D. CHENU, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, 14.

¹⁴ A. LIBERA, *A filosofia medieval*, 313. Chenu sublinha igualmente a questão que A. Libera veicula, de feudalização das escolas monásticas. A tradução do francês da obra de M.-D. Chenu é da nossa autoria. «A Universidade, com o seu aparelho e o seu espírito, nasce das escolas urbanas, abandonando a rotina intelectual das escolas monásticas, as quais permaneciam solidárias com o conservadorismo feudal» «L'Université, avec son appareil et son esprit, vient de naître dans les écoles urbaines, laissant à leur routine intellectuelle les écoles monastiques, demeurées solidaires du conservatisme féodal». (cf. M.-D. CHENU, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, 14).

encontramos o grande desenvolvimento dos centros urbanos¹⁵. Será no século XII que se verificará uma forte transformação da disposição populacional: de uma predominante disposição geográfica da população num contexto rural, passamos a assistir ao desenvolvimento dos grandes centros populacionais urbanos¹⁶.

O florescimento das cidades contribui para a formação de uma cultura urbana, na qual os direitos e liberdades individuais se fazem sentir de uma forma mais ampla, o comércio ganha uma maior expressão, a vida intelectual começa igualmente a conter novas formas de expressão, entre as quais a formação e o crescimento das escolas¹⁷.

O segundo elemento é, então, a formação das escolas, por meio do qual a escolástica irá receber um importante impulso. As diversas escolas desenvolvem-se de formas diferentes em contextos distintos. É relevante não perder de vista a diversidade de escolas, bem como a diversidade de contextos sociais e geográficos em que estas se inserem¹⁸.

A. Landgraf considera dois elementos que permitem distinguir entre os tipos de escolas formadas: primeiro, a existência de um mesmo padrão que serve de base para a redação do texto, como é exemplo a escola de Anselmo de Laon (1050-1117); segundo, a semelhança de ideias presentes nos textos produzidos por algumas escolas, que permite considerar a unidade das mesmas, exemplo da escola em torno de Pedro Abelardo (1079-1142)¹⁹.

¹⁵ Cf. M.-D. CHENU, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, 14. «Com a extensão do comércio, a circulação monetária, o retomar do tráfego mediterrânico, o aumento de novas técnicas, a especialização do trabalho, o rápido crescimento da população, constituem-se pouco a pouco os aglomerados urbanos nos quais emerge uma nova classe, amadurecida, tendo conquistado as suas franquias, liberdades pessoais, liberdades cívicas, liberdades terrenas, para fora de uma economia dominial, a par com a servidão dos indivíduos e a interdição do direito de associação». «Avec l'extension du commerce, la circulation de l'argent, la reprise du trafic méditerranéen, l'essor des nouvelles techniques, la specialization du travail, l'accroissement rapide de la population, se sont peu à peu constituées les agglomérations urbaines dans lesquelles une classe nouvelle, parvenue à maturité, avait conquis ses franchises, libertés personnelles, libertés civiques, libertés foncières, hors d'une économie domaniale allant de pair avec le servage individuel et l'interdiction du droit d'association». Num sentido idêntico ao de M.-D. Chenu ver também A. KENNY, *Medieval Philosophical Literature*, in A. KENNY – J. PINBORG (Dir.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism* (Cambridge: University Press 1984) 11.

¹⁶ «Na viragem do século XII para o século XIII, o grande movimento de urbanização iniciado no século XI abarca, com alguns desníveis, toda a Europa da cristandade latina: o norte de França, a Flandres, a Renânia, o norte e o centro da Itália vão à frente, mas da Escandinávia à Península Ibérica, da Inglaterra à Polónia, um novo mundo urbano se afirma através dos novos valores e comportamentos». (cf. J. LE GOFF, *As ordens mendicantes*, in J. BERLIOZ (Dir.), *Monges e Religiosos na Idade Média* [Lisboa: Terramar 1994] 228).

¹⁷ Cf. M.-D. CHENU, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, p. 14. M. L. XAVIER, *Questões de Filosofia na Idade Média* (Lisboa: Edições Colibri 2007) 23.

¹⁸ Cf. A. M. LANDGRAF, *Introduction a la historia de la literatura teológica de la Escolástica incipiente*, 24.

¹⁹ Cf. A. M. LANDGRAF, *Introduction a la historia de la literatura teológica de la Escolástica incipiente*, 24.

Na origem das três primeiras universidades na Europa – Paris, Bolonha e Oxford – podemos reconhecer a existência prévia de escolas que prepararam o surgimento da universidade, embora de diversos modos²⁰.

A formação destas escolas, designadas catedralícias ou urbanas, é sinal de uma ampla transformação na sociedade. As cidades mudam, mas a forma de estudar também muda, pois os estudantes e professores reúnem-se nessas escolas, naquilo que podemos designar por corporações²¹, as quais são referidas como terceiro elemento para a formação das universidades. As corporações terão a mais-valia de defender os direitos e privilégios de professores e alunos criando um espaço fundamental para o aprofundamento do conhecimento²². Neste sentido, as corporações são um importante contributo para o surgimento da universidade: «Na Idade Média, a palavra *universitas* significava primitivamente, uma corporação do género já frequentemente encontrado na vida urbana; o nome aplicava-se a qualquer corporação de negociantes ou artífices, ou mesmo qualquer grupo organizado»²³. E. Gilson refere a existência deste meio escolar extremamente florescente desde o século XII, o qual será fundamental para o surgimento da universidade de Paris. Aliás, como vimos anteriormente, a formação e desenvolvimento das escolas catedralícias permite uma progressiva consciência de unidade, que será fulcral no desenvolvimento deste entendimento corporativo²⁴. É neste sentido que W. Rüegg considera os elementos fundamentais para a formação da universidade:

Nas três cidades [Bolonha, Paris e Oxford], a combinação das vantagens económicas e políticas e a deferência concedida à reputação de erudição dos professores locais e das suas instituições educacionais atraíram um grande número de bons estudantes e professores. Ficou deste modo assegurada a protecção dos interesses dos dois grupos face às autoridades locais. [...] Em cada uma das cidades, o factor

²⁰ Cf. J. VERGER, *Modelos in Uma história da Universidade na Europa*, 45-49.

²¹ As corporações são representações colectivas dos mestres e alunos, que ao adquirirem consciência do seu estatuto passaram a ter o reconhecimento dos seus direitos e privilégios, perante funcionários eclesiásticos e municípios locais. (cf. W. RÜEGG, *Temas in Uma história da Universidade na Europa*, 19-21).

²² M.-D. CHENU, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, 15. «Mestres e alunos alegam-se de um “estado” que beneficia não apenas os seus *iura et libertates*, mas também de um prestígio moral e igualmente político, para a vantagem ou em detrimento de um alto saber». «Maîtres et élèves jouissent d'un “état” qui bénéficie non seulement de ses *iura et libertates*, mais aussi d'un prestige moral et bientôt politique, à l'avantage ou au détriment du haut savoir». E. Gilson afirma também neste sentido: «Desde o fim do século XII, as escolas se haviam agrupado nas ilhas da Cité e nas encostas da montanha Saint-Geneviève, sendo incontestável que, sob a pressão dos interesses comuns que os uniam e dos perigos comuns que os ameaçavam, mestres e alunos começaram a tomar, por si mesmos, consciência da sua unidade». (cf. E. GILSON, *A Filosofia na Idade Média*, 484).

²³ Cf. F. HEER, *O Mundo Medieval* (Lisboa: Editora Arcádia 1968) 255.

²⁴ «O ensino ministrado pelos vitorinos e por mestres como Abelardo, cuja reputação era universal contribuiu por muito tempo para atrair a Paris um grande número de estudantes originários da Itália, da Alemanha e particularmente da Inglaterra». (cf. E. GILSON, *A Filosofia na Idade Média*, 484).

decisivo foi o interesse de professores e estudantes, explicitado de três formas: primeiro pela criação de um padrão formal de estudos dentro do qual pudessem trabalhar sob sua própria responsabilidade; depois pela resolução das suas disputas com as autoridades locais sobre liberdades e privilégios; e, finalmente, pelo apoio grandioso junto das autoridades locais²⁵.

O quarto elemento é o conjunto de interesses existentes para a formação das universidades. Constatamos a existência de interesses dos diversos intervenientes em apoiar as universidades: os Papas, os Reis e as cidades. O surgimento das universidades ocorre também, devido à confluência de interesses de figuras políticas, religiosas e sociais. Os papas estavam interessados nas universidades devido a três grandes razões: o reforço da doutrina racionalmente inteligível e o combate às heresias; consolidação dos poderes do pontificado face aos poderes terrenos; recrutamento de pessoas para os seus serviços²⁶. Os reis esperavam das universidades ajuda intelectual e individual no estabelecimento e consolidação das instituições governamentais e administrativas²⁷. E. Gilson considera que os reis de França apoiaram o surgimento da universidade de Paris na medida em que procuravam garantir a segurança daqueles que se dedicavam ao estudo, provavelmente porque este movimento de estudantes e professores aumentava o prestígio do seu reino e da sua capital²⁸. Por último, os municípios viam nas universidades benefícios económicos, bem como apoio legal e intelectual para a suas actividades económicas²⁹.

Por conseguinte, podemos concluir que a universidade no século XII e XIII era bem distinta da universidade nos nossos dias, podendo ser definida da seguinte forma: «*Universitas*, Universidade, não designa, na Idade Média, o conjunto de faculdades estabelecidas numa mesma cidade, mas o conjunto de pessoas, mestres e alunos, que participam do ensino dado nessa mesma cidade»³⁰.

A importância da universidade pode ser entendida na medida em que se manifesta como uma forma de poder a par com o Sacerdócio e o Império. Neste sentido, E. Gilson diz-nos o seguinte: «O *studium parisiense* é uma força espiritual e moral cujo significado

²⁵ Cf. W. RÜEGG, *Temas*, 12.

²⁶ Cf. W. RÜEGG, *Temas*, 15.

²⁷ Cf. W. RÜEGG, *Temas*, 17.

²⁸ «Para que o *studium parisiense* fosse próspero, era preciso garantir a tranquilidade dos estudos, logo a salvaguarda corporal e a independência espiritual dos seus membros;» (cf. E. GILSON, *A Filosofia na Idade Média*, 484).

²⁹ Cf. W. RÜEGG, *Temas*, 17.

³⁰ Cf. E. GILSON, *A Filosofia na Idade Média*, p 483. Neste sentido, E. Gilson faz a distinção entre *studium generale* – centro de estudos em que estudantes de origens bastante diversas podem ser recebidos; *studium particulare* – onde eram recebidos os estudantes dessa mesma província; *studium solemne* – centro de estudos particularmente importante, embora não fosse necessariamente *generale*.

mais profundo não é nem parisiense, nem francês, mas cristão e eclesiástico; é um elemento da Igreja universal exactamente ao mesmo título e absolutamente no mesmo sentido que o Sacerdócio e o Império»³¹. A afirmação de E. Gilson permite-nos concluir que a universidade surge com uma identidade própria, tem uma matriz cristã na sua raiz, é universal no sentido do termo católico, albergando professores e alunos de mais diversas proveniências, por último, tem um papel activo na sociedade a par de outros intervenientes.

Existem diversas escolas de períodos anteriores ou do mesmo período que poderiam ser designadas por universidades: é o caso das escolas patriarcais, escolas particulares e instituições de ensino superior estatal, em Bizâncio, ou as Madrasas seljúcidas. Porém, A. Libera considera que a universidade é algo próprio do Ocidente distinguindo-se das demais. Aponta algumas características da Universidade nestes séculos: primeira, é um lugar de produção de saber, um espaço de pesquisa e confrontação; segunda, é um lugar de poder diante dos outros poderes; terceira, é um lugar de especialização; quarta, tem uma organização corporativista entre professores e alunos; quinta, é um lugar de elites³².

São Tomás beneficia do surgimento da universidade que se havia realizado pouco tempo antes do seu nascimento e contribui para o desenvolvimento da mesma, enquanto professor em diversas universidades da Cristandade à época e fundador de outras como o Studium Generale de Nápoles³³. Nos séculos precedentes verifica-se uma mudança de paradigma, surgindo em torno dos mestres o reconhecimento da autoridade (*auctoritas*) de doutrina em paralelo com autoridade dos Padres da Igreja³⁴. Em torno destes mestres surgem escolas e é este alvorecer da formação das escolas que dará origem posteriormente às universidades, elemento fulcral para a escolástica³⁵.

³¹ Cf. E. GILSON, *A Filosofia na Idade Média*, 488.

³² Cf. A. LIBERA, *A filosofia medieval*, 367 – 372.

³³ Cf. J-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino su persona y su obra* (Pamplona: EUNSA 2002) 267-269.

³⁴ Cf. A. M. LANDGRAF, *Introduction a la historia de la literatura teológica de la Escolástica incipiente*, 21.

³⁵ Cf. A. LIBERA, *Scholastique*, 1077–1081.

1.2.2. A Dialéctica³⁶

O ensino nos séculos XI e XII baseava-se no legado dos filósofos antigos. As artes liberais³⁷ serviam como disciplinas propedêuticas para aceder ao conhecimento das realidades superiores e auto-suficientes³⁸. A formação requerida em artes liberais servia como uma espécie de prolegómeno para a continuação dos estudos. Esta formação base introduzia ao estudo dos cursos como teologia, direito, medicina, considerados cursos superiores³⁹. As sete disciplinas que constituíam as artes liberais foram estabelecidas por Terêncio Varrão (116-27 a.C) nos seus nove livros *Disciplinas*: gramática, dialéctica, retórica (*Trivium*); geometria, aritmética, astronomia e música (*Quadrivium*)⁴⁰.

O *Trivium* era designado também por *artes sermonicales*, na medida em que se tratava de disciplinas relativas à linguagem. Por seu turno, o *Quadrivium* era designado por *artes reales*, uma vez que se centrava em disciplinas de cariz matemático. Estas últimas tinham em vista o conhecimento da ordem do mundo real, pelo menos até à descoberta do mundo da física de Aristóteles na Idade Média⁴¹.

A herança herdada dos filósofos antigos, *Trivium* e *Quadrivium*, que se havia desenvolvido ao longo da alta Idade Média até à baixa Idade Média, bem como a aplicação da dialéctica como forma de aprofundar temas teológicos, irá agora confrontar-se com novas realidades ainda desconhecidas dos académicos europeus.

Nos séculos XII e XIII verifica-se a confluência de diversas tendências filosófico-teológicas provenientes da influência greco-árabe que vinha progressivamente penetrando na Europa. «Desde meados do século XII, o francês Raymond de Sauvetât, arcebispo de Toledo por volta de 1126 e 1151, manda traduzir ou incentiva à tradução em latim de obras

³⁶ A dialéctica nasce na Grécia antiga, o termo provém do verbo διαλέγω que significa pôr de lado, escolher, joeirar, conversar. Os filósofos gregos legaram quatro grandes contributos que nas suas variantes foram continuados e retomados na escolástica: a maiêutica socrática e o contributo de Platão, a dialéctica como ciência suprema na busca da verdade; a viragem aristotélica, uma técnica logística; a erística estóica, como técnica do discurso lógico. Durante a Idade Média, nomeadamente com Pedro Hispano nas *Summulae logicales*, apresenta-se como «ciência das ciências», na medida em que permite alcançar os princípios de todos os métodos, estabelecendo-se como discurso lógico de todas as ciências. (cf. F. V. PIRES, *Dialéctica*, in *Logos Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol. 1 [Lisboa: Editora Verbo 1997] 1391-1399).

³⁷ A designação de artes liberais provinha de que aqueles que as cultivavam eram homens livres, por oposição a artes mecânicas, as quais se referiam a trabalhos manuais, próprios dos escravos. (cf. M. L. XAVIER, *Questões de Filosofia na Idade Média*, 36).

³⁸ Cf. J. VERGER, *Modelos*, 40.

³⁹ Cf. A. KENNY, *Medieval Philosophical Literature*, 14.

⁴⁰ Cf. M. L. XAVIER, *Questões de Filosofia na Idade Média*, 36.

⁴¹ Cf. M. L. XAVIER, *Questões de Filosofia na Idade Média*, 37.

de Aristóteles, Alfarabi, Avicena, Algazali e Gabirol»⁴². Esta entrada do pensamento greco-árabe trará influências no modo de fazer filosofia na Europa em autores como Domingo Gundisalvo (c. 1110- c. 1190), expressão de um neo-platonismo, Almerico de Bena, ou ainda David Dinant(c. 1160- c. 1215)⁴³.

Será relativamente natural constatar que estava instituído nos espíritos um conflito de interpretações, provenientes de numerosas influências de cariz neoplatónico, árabe, judaico e cristão; por conseguinte, estabelece-se uma espécie de sincretismo que manifesta o estado da questão⁴⁴. Porém, o estado conflituante não se verifica apenas na relação do cristianismo com as diversas influências a que este esteve sujeito, mas ocorre no seio do cristianismo. Os pensadores cristãos deparam-se com a dificuldade de encontrar um caminho em que a Sagrada Escritura, os Padres da Igreja, o ensinamento da Igreja e o uso da razão não estejam em aparente contradição⁴⁵. É neste âmbito que o uso da dialética irá desempenhar um papel fundamental, uma vez que servirá de instrumento para os mestres prosseguirem caminhos que enquadram os diversos intervenientes em causa.

O método dialético utilizado na escolástica consiste na exposição de um tema ou de uma tese em quatro momentos: primeiro, *Utrum* do qual faz parte o *Videtur quod*, a afirmação, ou *Videtur quod non*, a negação do tema com os respectivos argumentos; segundo, *Sed contra*, as objecções, exprimindo argumentos contrários à tese em questão; terceiro, o *Respondeo*, com a respectiva fundamentação; quarto, são expostos os principais argumentos que respondem aos argumentos contrários à tese em questão⁴⁶.

O esquema acima referido é baseado na obra *Sic et non* de Pedro Abelardo como afirma M. Grabmann: «Abelardo, na sua obra *Sic et non* (daí o método *sic et non*) reuniu textos dos Padres da Igreja aparentemente contraditórios, e na introdução ofereceu regras por meio das quais se poderiam conciliar estas discordâncias, especialmente através do método dialético»⁴⁷. Igualmente, contribuiu para o desenvolvimento desta metodologia a

⁴² Cf. E. GILSON, *A Filosofia na Idade Média*, 465.

⁴³ Cf. E. GILSON, *A Filosofia na Idade Média*, 465-481.

⁴⁴ Cf. E. GILSON, *A Filosofia na Idade Média*, 469-470.

⁴⁵ Cf. M. GRABMANN, *Filosofia Medieval*, 46-49. M. Grabmann descreve este movimento como através do binómio *Auctoritas/Ratio*. Sendo que a *Auctoritas* (Ensinamento da Igreja, Sagrada Escritura, doutrina dos Padres da Igreja) e a *Ratio* (a razão humana, a dialética e a reflexão filosófica). Neste binómio os extremos serão as posições mais débeis: se por um lado, a exaltação da *Auctoritas* conduz a um tradicionalismo hiperconservador, por outro lado, o exagero da *Ratio* conduzirá às subtilezas e a um artifício ideológico.

⁴⁶ Cf. M. GRABMANN, *Filosofia Medieval*, 40-41.

⁴⁷ A tradução do espanhol da obra de M. Grabmann é da nossa autoria. «Abelardo, en su obra *Sic et non* (de ahí el método *sic et non*) reunió textos de los Santos Padres aparentemente contradictorios, y en la introducción dió reglas por las cuales podían conciliarse estas discordancias, especialmente por método dialéc-

divulgação dos escritos aristotélicos, *Analytica priora et posteriora*, *Topica* e *Sophistica*⁴⁸. Porém, não devemos esquecer a importância do *Isagoge* de Porfírio e dos comentários de Boécio às *Categorias* e ao *Peri Hermeneias*⁴⁹.

A dialética desempenhava e veio a desempenhar um papel central neste período áureo do conhecimento. «Com o método dialético, elaborado a partir da herança antiga e enriquecido pelo seu próprio esforço, os medievais dispõem dos instrumentos necessários para fazer amadurecer a escolástica»⁵⁰. Uma vez que se trata da aplicação da dialética, filosofia, no estudo da teologia, como afirma A. Landgraft: «Podemos, pois falar de Teologia Escolástica, no sentido daquela época, quando se aplique a Dialética, ou seja, a Filosofia, para solucionar problemas teológicos»⁵¹.

O grande número de escolas fundadas no século XII que se dedicaram à investigação dialética permitirá um enorme avanço no âmbito da lógica medieval. A. Libera afirma a respeito deste assunto: «O encontro entre a lógica nova, chamada lógica dos modernos ou lógica terminista [...] e a ciência sagrada dará nascimento, por sua vez, a uma forma de teologia inédita que triunfará particularmente no século XIV»⁵². Três figuras chave se distinguem neste universo dialético: Pedro Abelardo; Gilberto de Poitiers (c. 1076-1154) e Adão de Balsham (c. 1100 – c. 1157/69)⁵³.

A inserção da dialética na forma de pensar no contexto da época não foi pacífica. Situada de forma antitética surge uma reação à dialética que tem como expoente São Bernardo de Claraval (1090-1153)⁵⁴. Contudo, a semente da dialética já se encontrava intro-

tico». (cf. M. GRABMANN, *Filosofia Medieval*, 41). Sobre esta questão ver igualmente (cf. A. KENNY, *Medieval Philosophical Literature*, 25).

⁴⁸ Cf. M. GRABMANN, *Filosofia Medieval*, 41. M. Grabmann considera que estas obras, em consonância com a obra *Sic et non* contribuíram para a formação do modo esquemático de controvérsia e da exposição escolástica.

⁴⁹ Cf. A. LIBERA, *A filosofia medieval*, 341.

⁵⁰ A tradução do francês do texto de B. Bazán é da nossa autoria. «Avec la méthode dialectique, élaborée à partir de l'héritage ancien et enrichie par leur propre effort, les médiévaux disposent de l'instrument nécessaire pour faire mûrir la scolastique». (cf. B. C. BAZÁN, *Les Questions Disputées, principalement dans les Facultés de Théologie*, in L. GENICOT [Dir.], *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les Facultés de Théologie de Droit et de Médecine* [Turnhout: Brepols 1985] 29).

⁵¹ «Habrà pues que hablar de Teología escolástica en el sentido de aquella época, cuando se aplique la Dialética, es decir la Filosofía, a la solución de los problemas teológicos». (cf. A. M. LANDGRAF, *Introducción a la historia de la literatura teológica de la Escolástica incipiente*, 21).

⁵² Cf. A. LIBERA, *A filosofia medieval*, 319.

⁵³ Cf. A. LIBERA, *A filosofia medieval*, 319-335.

⁵⁴ S. Bernardo faz luta à intrusão da dialética no âmbito da teologia, e escreve um pequeno tratado contra Abelardo intitulado: *Tratado sobre alguns erros de Abelardo*. Posteriormente, por influência de S. Bernardo e de Joscelino, bispo de Reims, Abelardo será condenado, morrendo cerca de um ano depois na Abadia de Cluny. (cf. A. LIBERA, *A filosofia medieval*, 336-337).

duzida na forma de fazer teologia, e apesar dos opositores a este relevante desenvolvimento da teologia viria a dar muito fruto ao longo dos séculos seguintes.

O uso do método dialéctico para tratar das questões teológicas institucionaliza-se durante os séculos XII e XIII. São Tomás faz completo usufruto da dialéctica como método: a sua teologia é amplamente auxiliada pelo método dialéctico do qual este autor é um exímio cultor. Neste sentido, São Tomás acompanha o seu tempo enquadrando-se completamente no método de estudo do contexto em que viveu.

1.2.3. O influxo de obras de Aristóteles no Ocidente

No final do século XI e início do século XII, uma quantidade enorme de textos de Aristóteles (384 a.C -322 a.C.) , textos comentando a doutrina aristotélica e textos na órbita da filosofia peripatética inundam a Europa e os seus centros de conhecimento⁵⁵. O *corpus aristotelicum* vem transformar a forma de pensar presente nas escolas, face a uma teologia escolar que estaria carente de novas formas de pensar: tal constituiu uma enorme transformação e recomposição nas estruturas de ensino à data⁵⁶. M. Grabmann considera ainda mais duas fontes textuais que foram conhecidas dos medievais a par dos textos aristotélicos: as fontes platónicas e neoplatónicas; as fontes patrísticas, particularmente Santo Agostinho (354-430) e São João Damasceno (676-749)⁵⁷. Para o presente estudo, centramo-nos em aprofundar as fontes aristotélicas que abriram caminho na Europa à época.

Como dizíamos, a avalanche de textos de Aristóteles trouxe consigo um conjunto de textos relacionados com este autor e com a sua filosofia⁵⁸. Neste sentido, podemos distin-

⁵⁵ É importante notar como nos refere Bernard Dod que as traduções realizadas da obra de Aristóteles não são em grande parte provenientes do árabe, mas do grego, salvo quatro excepções: *De Caelo*, *Meteorologica I-III*, *De Animalibus*, *Metaphysica*. Porém, no que diz respeito a autores árabes que comentaram a doutrina aristotélica como Avicenna, Alfarabi e Algazel, nestes casos já poderíamos referir traduções de obras de língua árabe. (cf. B. DOD, *Aristoteles latinus*, in A. KENNY, J. PINBORG *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism*, [Cambridge: University Press 1984] 45-79).

⁵⁶ Cf. C. H. LOHR, *The medieval interpretation of Aristotle* in KENNY A. PINBORG J. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism* (Cambridge: University Press 1984) 80-81.

⁵⁷ Cf. M. GRABMANN, *Filosofia Medieval*, 59-70.

⁵⁸ Etienne Gilson chama atenção para um sincretismo existente entre o platonismo, o cristianismo e o islão presentes em diversas obras entre finais do século XII e inícios do século XIII. Neste sincretismo insere-se igualmente o surgimento dos textos aristotélicos, bem como dos filósofos árabes, o que acabou por significar um conflito entre a filosofia árabe e a teologia cristã terminando muito provavelmente nas reacções contrárias à presença de Aristóteles na Universidade. (cf. E. GILSON, *A Filosofia na Idade Média*, 476-478).

guir entre três tipos de texto a que teve acesso a escolástica desta época: primeiro, os textos do autor; segundo, apócrifos e pseudoepígrafes e outros textos de origem desconhecida que lhe eram erradamente atribuídos⁵⁹; terceiro, os textos dos filósofos árabes que haviam reflectido sobre Aristóteles⁶⁰.

Será importante termos em conta o modo pelo qual Aristóteles era entendido no contexto medieval. A. Libera dá-nos cinco notas que nos permitem compreender o lugar de Aristóteles durante este período: primeiro, é importante ter em conta que o conhecimento de Aristóteles pelos latinos é um fenómeno tardio; segundo, trata-se de um fenómeno ambíguo, na medida em que coexistem numerosos apócrifos e pseudoepígrafes em conjunto com obras da autoria de Aristóteles; terceiro, é um fenómeno supradeterminado, levando em conta a redescoberta do texto aristotélico pelos comentários ou pelas leituras do peripatetismo árabe; quarto, a categoria de aristotelismo é desconhecida na Idade Média; quinto, o avanço de Aristóteles foi institucionalmente combatido desde o final do século XII até à segunda metade do século XIII⁶¹.

Existe uma ideia estabelecida de que, após a entrada de Aristóteles no Ocidente, ter-se-ia dado uma aceitação generalizada por parte da escolástica do pensamento aristotélico e do seu contributo para o estudo da teologia e das artes liberais⁶². Ora, esta ideia simplesmente não encontra correspondência com a realidade, na medida em que a aceitação da filosofia aristotélica esteve longe de reunir consenso, tendo sido severamente reprimida⁶³. Na verdade, a leitura dos *libri naturales*⁶⁴ de Aristóteles sofreu diversas censuras. A primeira proibição ocorreu no Concílio da Província Eclesiástica de Sens em 1210. A segunda proibição ocorre com a promulgação dos Estatutos da Universidade de Paris em 1215⁶⁵.

⁵⁹ Cf. B. DOD, *Aristoteles latinus*, 45-79. Steven Williams aprofunda a temática refletindo consciência escolástica das pseudoepígrafes. S. J. WILLIAMS, *Defining the Corpus Aristotelicum: Scholastic Awareness of the Aristotelian Spuria in the High Middle Ages*, in *Journal of the Warburg and Courthauld Institutes*, 58 (1995) 29-51.

⁶⁰ Alain de Libera diz-nos o seguinte: «A obra de Aristóteles não foi conhecida em sua quase totalidade senão a partir do final do século XII. Facto não sem consequências para a história do aristotelismo medieval, a obra de Avicena foi conhecida antes, pois os tradutores de Toledo interessaram-se mais pela filosofia árabe-muçulmana e judaica do que pelo *corpus aristotelicum*. Portanto, o ingresso de Aristóteles foi preparado e acompanhado pelo dos peripatéticos árabes». (cf. A. LIBERA, *A filosofia medieval*, 359).

⁶¹ Cf. A. LIBERA, *A filosofia medieval*, 363-367.

⁶² Cf. A. LIBERA, *A filosofia medieval*, 363.

⁶³ Alain Libera dá-nos nota da resistência a que esteve submetido o pensamento aristotélico: «Para a maioria dos historiadores da filosofia a Idade Média em geral e o século XIII em particular correspondem aos anos sombrios de uma verdadeira ditadura intelectual de Aristóteles. Nada mais falso. O aristotelismo não é todo o pensamento medieval. Ao contrário, até certo ponto, podemos dizer que o anti-aristotelismo foi a tendência predominante na Idade Média». (cf. A. LIBERA, *A filosofia medieval*, 363).

⁶⁴ Os *libri naturales* de Aristóteles correspondem à *Metafísica*, à *Física* e ao *De Anima*.

⁶⁵ Cf. A. LIBERA, *A filosofia medieval*, 365-367.

Porém, as proibições não se ficam por aqui, o Papa Gregório IX (1145-1241) renova em 1231 a proibição do ensino dos *libri naturales* de Aristóteles, pelo menos até que estes pudessem ser examinados e purgados dos seus erros⁶⁶. As proibições não se verificaram apenas no estudo das obras, mas também nas matérias leccionadas pelos mestres de Paris. Por conseguinte, por duas vezes foi proibido o ensino de proposições relacionadas com a filosofia de Aristóteles. Em 1241 as autoridades universitárias e eclesiásticas condenam um conjunto de dez proposições ensinadas pelos mestres da Universidade de Paris relacionadas com a filosofia grega⁶⁷. Por último, em 1277, Estêvão Tempier (n.d. – 1279), bispo de Paris, proibirá o ensino de duzentas e dezanove teses, de entre as quais se encontravam teses relacionadas com a filosofia Aristotélica e com o pensamento e ensino de São Tomás de Aquino⁶⁸.

A avalanche de textos aristotélicos foi um processo lento, tendo demorado cerca de um século entre 1125 e 1275⁶⁹, e será somente após a segunda metade do século XIII que a produção sobre Aristóteles se torna muito prolixa⁷⁰. A lentidão deste processo corresponde aos esforços de tradução, leitura e comentário do filósofo grego, pois apesar das diversas proibições, os autores não deixaram de estudar, aprofundar a filosofia do estagirita, sendo que estas se tornaram muitas vezes inócuas em relação ao movimento que estava em curso⁷¹.

Nos séculos XII e XIII, o Ocidente Cristão tem acesso a uma vasta parte da obra de Aristóteles preservada pelos árabes e desconhecida até à data. Juntamente com uma parte significativa da obra de Aristóteles penetram na cultura académica europeia obras de filósofos árabes e judeus profundamente influenciados pelo filósofo de Estagira. São Tomás demonstra ter um profundo conhecimento das obras de Aristóteles preservadas pelos árabes, bem como dos comentários árabes e judaicos à época, como ficará bem patente no estudo que realizamos da obra *De veritate*. O uso que São Tomás faz de Aristóteles na sua síntese teológico-filosófica cristã visa defender a ortodoxia da fé⁷².

⁶⁶ Cf. E. GILSON, *A Filosofia na Idade Média*, 479-481.

⁶⁷ Cf. A. LIBERA, *A filosofia medieval*, 411.

⁶⁸ Cf. A. LIBERA, *A filosofia medieval*, 412-414.

⁶⁹ Cf. S. J. WILLIAMS, *Defining the Corpus Aristotelicum: Scholastic Awareness of the Aristotelian Spuria in the High Middle Ages* in *Journal of the Warburg and Courthauld Institutes*, 30.

⁷⁰ Cf. B. DOD, *Aristoteles latinus*, 52 e 53.

⁷¹ Cf. E. GILSON, *A Filosofia na Idade Média*, 477.

⁷² Cf. E. FORMENT, *La filosofía de Santo Tomás de Aquino* (Valencia: EDICEP 2003) 58.

1.2.4. As ordens mendicantes

Na caracterização que temos vindo a fazer dos séculos XII e XIII fizemos menção de um conjunto de mudanças que, por um lado, contribuíram para o que designamos por escolástica e, por outro lado, derivam deste processo que envolveu a sociedade no seu todo. Este duplo movimento revela que a escolástica surge como resultado da contribuição de toda a sociedade, mas também como motor para diversos elementos societários⁷³.

O nascimento das ordens mendicantes é sinal desta transformação societária, primeiro, porque estas derivam até certo ponto das transformações sociais, económicas, intelectuais e religiosas que se operaram na Idade Média; segundo, por ser sinal da acção de Deus na história. M.-D. Chenu afirma: «Se a religião dominicana responde assim às necessidades de uma nova era, é porque esta era, juntamente com a sua irmã franciscana, o mais belo fruto da graça de Deus»⁷⁴. Neste sentido, a nova era que se estava a formar teve resposta e incremento com o surgimento das ordens mendicantes.

São Domingos de Gusmão (1170-1221)⁷⁵ era Cónego do Cabido e sub prior da igreja de Osma. Numa viagem com o seu Bispo Diego de Acebo, confronta-se com a necessidade de evangelização do catarismo, heresia que flagelava a região de Montpellier. São Domingos permanecerá nesta região evangelizando os hereges, até que funda em 1215 a Ordem dos Pregadores⁷⁶.

⁷³ «[Século XII] A Cristandade Ocidental usufruia de um novo estilo de governo papal, assistia à expansão do comércio e das transacções mercantis, à fundação de cidades, ao desenvolvimento das línguas vernáculas, à organização de novos estados independentes e a um renascimento intelectual. Nenhum destes movimentos atingiu então a sua maturidade, mas as sementes tinham sido lançadas à terra e deram fruto durante o séc. XIII, especialmente na Escolástica e na jovem Universidade de Paris». (cf. W. A. HINNEBUSCH, *Breve história da Ordem dos Pregadores* [Porto: Figueirinhas 1985] 15).

⁷⁴ «Si la religion dominicaine répondit ainsi aux besoins d'un âge nouveau, c'est qu'elle en était elle-même, avec sa souer franciscaine, le plus beau fruit sous la grace de Dieu». (cf. M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, 35).

⁷⁵ Cf. JORDÃO DA SAXÓNIA, *Opúsculo sobre as origens da Ordem dos Pregadores* (Fátima: Edição do Secretariado Provincial 1987); *Processo de Canonização de São Domingos* (Fátima: Edição do Secretariado Provincial 1987).

⁷⁶ A primeira comunidade da Ordem é fundada em Toulouse em 1215, com a autorização do Bispo Fulque, bispo desta cidade. Porém, São Domingos pretendia que o dinamismo de apostolado da Ordem suplantasse o âmbito local e pediu a confirmação do Papa Inocêncio III. O Papa viria a confirmar a missão e as características da ordem a 22 de Dezembro de 1216. (cf. J. A. WEISHEIPL, *Thomas D'Aquino: His Life, Thought and Works*, [Washington: Catholic University of America Press 1974] 20-25).

Por inspiração divina São Domingos incute três características dominantes na Ordem dos Pregadores: primeira, a pregação; segunda, o zelo pela salvação das almas; terceira, o estudo⁷⁷.

Uma ordem no século XII sublinhar a importância da pregação constituiu uma grande inovação. Até à data, a pregação era ministério dos bispos, pelo que a formação de uma ordem que se dedicaria de um modo exclusivo a pregar foi algo que rompeu com os paradigmas estabelecidos. A pregação constituía de tal forma o cerne dos propósitos da Ordem que o nome da mesma se identificava com o acto de pregar⁷⁸.

A missão realizada por São Domingos com o seu Bispo na região do Languedoc, onde fervilhava a heresia cátara foi para o jovem sub prior da igreja de Osma algo de marcante, na medida em que despertou nele o mais forte zelo pela salvação das almas. Reconduzir os crentes à recta doutrina tornou-se para ele um ponto central, de tal modo que passará parte considerável da sua vida no sul de França evangelizando estes povos⁷⁹.

Desde os inícios da Ordem dos Pregadores, São Domingos incitou os membros da ordem ao estudo, pois por meio deste se poderia realizar um apostolado mais eficaz. São Domingos não via o estudo como um fim em si mesmo, mas como um auxiliar fundamental para a pregação e apostolado da ordem.

Assim, como anteriormente nenhuma Ordem religiosa na Igreja alguma vez havia abraçado a pregação como objetivo, também nenhuma havia adotado o estudo como meio essencial de apostolado. Por esta razão os primeiros Pregadores esforçaram-se para recrutar dos círculos universitários, pessoas já dedicadas ao estudo⁸⁰.

Desde os primórdios da Ordem dos Pregadores, São Domingos procurou enviar frades para os grandes centros de conhecimento à época: Palencia, Montpellier e Oxford⁸¹. «Domingos enviava os seus homens para os centros universitários, não para ensinar, uma

⁷⁷ A centralidade destes três elementos não dispensa a existência de outras notas fundamentais: a profissão religiosa de votos, a recitação do Ofício divino, a vida comunitária, bem como uma vida de pobreza. Porém, as três notas características permitem realizar uma síntese explanativa da identidade da Ordem dos Pregadores através da co-implicação pericorética dos três elementos em causa.

⁷⁸ Cf. J. A. WEISHEIPL, *Thomas D'Aquino: His Life, Thought and Works*, 23. JORDÃO DA SAXÓNIA, *Opúsculo sobre as origens da Ordem dos Pregadores*, § 34.

⁷⁹ JORDÃO DA SAXÓNIA, *Opúsculo sobre as origens da Ordem dos Pregadores*, §34. «Ele empenhava-se com todas as forças por conquistar almas para Cristo e sentia no seu coração uma emulação quase incrível pela salvação de todos».

⁸⁰ A tradução do inglês da obra de J. Weisheipl é da nossa autoria. «Just as no previous religious Order in the Church had ever embraced preaching as the goal, so none had adopted study as an essential means to the apostolate. For this reason the early Preachers endeavored to recruit from university circles persons already dedicated to study». (cf. J. A. WEISHEIPL, *Thomas D'Aquino: His Life, Thought and Works*, 23 e 24).

⁸¹ Cf. J. A. WEISHEIPL, *Thomas D'Aquino: His Life, Thought and Works*, 23.

vez que estes não eram academicamente qualificados, mas para aprender, estudar e tornarem-se proficientes nas ciências sagradas»⁸². A Ordem dos Pregadores começou a recrutar uma parte significativa de elementos de entre aqueles que se dedicavam ao estudo. Sendo que pelo facto dos frades não fazerem voto de estabilidade tinham a vantagem de poderem ser transferidos de casa ou de província pela autoridade do superior⁸³.

Entre as amplas transformações realizadas durante os séculos XII e XIII encontramos o surgimento das ordens mendicantes, da Ordem dos Frades Menores e a Ordem dos Pregadores. Ambas são nota do evangelismo que varreu a cristandade nestes séculos⁸⁴. Os frades dominicanos chegaram a Nápoles em 1227, onde estabeleceram um convento por volta de 1231. É provável, que anos mais tarde, quando São Tomás estudava na Universidade imperial, tenha ficado impressionado com o modo de vida destes frades. O jovem Tomás tomaria o hábito da Ordem dos Pregadores muito provavelmente em Abril de 1244, sendo posteriormente raptado pelos seus familiares, os quais pretendiam fazê-lo mudar de ideias, no respeitante à sua vocação⁸⁵.

1.2.5. Da *lectio* à *disputatio*

O período dos séculos XII e XIII que temos vindo a desenvolver é caracterizado por uma universidade que baseava o ensino no comentário da Sagrada Escritura, tendo como ponto de apoio os escritos dos Padres da Igreja. O mestre de então era detentor de uma particular autoridade na prática do ensino, pelo que o papel desempenhado por este era central na interpretação e subsequente entendimento das matérias leccionadas. A autoridade do mestre era determinante nesta forma de ensino, como afirma C. Lohr:

O ensino medieval era caracterizado por uma atitude dominante – embora, variando em graus e circunstâncias – desde a época de Alcuino até à de Belarmino. Pelo que na Idade Média não era o indivíduo que pensava, mas a Igreja, através do clero. A ciência clerical era justamente a transmissão corporativa do saber tradicional. O clérigo era um ‘mestre’ escolhido por Deus para ensinar ao seu povo o caminho da salvação [...] A sua autoridade como professor era garantida pelo seu chamamento divino no seio da hierarquia eclesiástica; a autoridade do seu ensinamento era garantida pela Escritura e pelos Padres da Igreja. Mas a

⁸² «Dominic sent his men to university centers, not to teach, for they were not academically qualified, but to learn, study, and become proficient in the sacred sciences». (cf. J. A. WEISHEIPL, *Thomas D’Aquino: His Life, Thought and Works*, 23).

⁸³ Cf. J. A. WEISHEIPL, *Thomas D’Aquino: His Life, Thought and Works*, 24.

⁸⁴ Cf. M. -D. CHENU, *Introduction a l’étude de Saint Thomas d’Aquin*, 38-43.

⁸⁵ Cf. J.P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino su persona y su obra*, 26-28.

sua autoridade estendia-se para lá das ciências sagradas, numa forma que revela as relações entre a atitude dos clérigos face ao conhecimento e a estrutura da sociedade medieval⁸⁶.

O entendimento da figura mestre, segundo este prisma, irá evidenciar as transformações que se verificaram ao longo destes séculos em que se deu a formação e desenvolvimento do período escolástico. Porém, o papel do mestre na escola evolui na medida em que também evolui o método de ensino. O desenvolvimento da *quaestio* sublinha uma nova forma de ensinar e de investigar e por conseguinte, um novo papel do mestre. A este propósito B. Bazán afirma: «O facto importante é que com a *quaestio*, o intelectual assume um novo papel. Ele já não é mais apenas um instrumento passivo de transmissão da verdade encontrada pelas *auctoritates*. Ele deve participar na procura da verdade»⁸⁷. A transformação dar-se-á no contexto já referido, mas também nos próprios mestres que ousaram trilhar caminhos antes não percorridos abrindo a senda para o que viria a ser o desenvolvimento da escolástica. A. Landgraf afirma:

Também parece que a hipótese mais acertada é a de que foram aqueles *magistri* com o seu importante labor, os quais iniciaram a Escolástica, porque se atreveram a exceder o herdado dos Padres da Igreja e se lançaram no desconhecido, sem pretender por isso renunciar ao apoio da doutrina patrística ou romper todo o vínculo com ela; escavaram novas galerias do conhecimento, criaram novas perspectivas sobre problemas antigos ou examinaram novos problemas que haviam surgido⁸⁸.

Fazendo referência a Bernardo de Chartres (n.d.-1130), João de Salisbury (c. 1115-1180) caracteriza desta forma os mestres da época: «Somos como anões sentados nos ombros de gigantes. Portanto, vemos mais coisas do que os antigos e mais distante, não pela penetração de nossa própria vista ou pela elevação de nossa estatura, mas porque eles

⁸⁶ A tradução do inglês do texto de C. Lohr é da nossa autoria. «Medieval learning was characterized by an attitude which was dominant – though in varying degrees and varying circumstances – from the time of Alcuin to that of Bellarmine. For the Middle Ages it was not the individual who taught, but the Church, through the clergy. Clerical science was accordingly the corporate transmission of the traditional wisdom. The cleric was a ‘master’ chosen by God to teach his people the way of salvation (...) His authority as a teacher was guaranteed by a divine call within the ecclesiastical hierarchy; the authority of his teaching was guaranteed by Scripture and the Church Fathers. But his authority extended even beyond the sacred sciences, in a way which reveals the relationships between this clerical attitude towards knowledge and the structure of the medieval society». (cf. C. H. LOHR, *The medieval interpretation of Aristotle*, 80).

⁸⁷ «Le fait important est qu’avec la *quaestio*, l’intellectuel assume un nouveau rôle. Il n’est plus un instrument passif de transmission de la vérité trouvée par les *auctoritates*. Il doit lui-même participer à la recherche de la vérité». (cf. B. C. BAZÁN, *Les Questions Disputées, principalement dans les Facultés de Théologie*, 27).

⁸⁸ «Pues bien, parece que la hipótesis más acertada es la que fueron aquellos *magistri* con su importante labor quienes iniciaron la Escolástica, porque se atrevieron a sobrepasar lo que habían heredado de los SS. Padres y se lanzaron a lo desconocido, sin pretender por eso renunciar al apoyo de la doctrina patrística o romper todo vínculo con ella; excavaron nuevas galerías del conocimiento, crearon nuevas perspectivas sobre antiguos problemas, o examinaron nuevos problemas que habían surgido». (cf. A. M. LANDGRAF, *Introducción a la historia de la literatura teológica de la Escolástica incipiente*, 21–22).

nos erguem e nos alteiam de toda a sua gigantesca altura»⁸⁹. Serão estes mestres a operar uma das mudanças mais significativas na estrutura do ensino na escolástica: a passagem da *lectio* à *quaestio*.

O papel do mestre no século XII reveste-se de três notas fundamentais: *legere*, *disputare*, *praedicare*⁹⁰. Nesta dissertação aprofundaremos a acção do mestre no âmbito da leccionação e da disputa, que é o que mais directamente se relaciona com a investigação teológica. A respeito da pregação não nos debruçaremos na presente dissertação.

Nos séculos XII e XIII é de notar uma preponderância do ensino oral, o que se deve à escassez de obras escritas uma vez que o esforço necessário para a reprodução da obra elevava excessivamente o seu custo. No entanto, esta preponderância do ensino oral, não impedia a propagação e o debate de ideias que se formava à época⁹¹.

O ensino era realizado por meio da *lectio*, a qual poderia ser: ordinária – lição conferida tendo por base os livros estipulados para o curso em questão; extraordinária – lição não restringida aos livros do curso; terceiro, cursória – breve lição sobre problemas gerais⁹².

As *lectio* ordinária e extraordinária eram constituídas pela seguinte estrutura: primeiro, a leitura em voz alta do texto em questão (*littera*); segundo, divisão do texto nas partes que o constituem reduzindo-o a proposições (*sensus*); terceiro, a exposição de cada uma das partes do texto tendo em conta as dificuldades reconhecidas nas mesmas (*sententia*)⁹³; só posteriormente surgirá em quarto e último, a discussão dos pontos mais relevantes em disputa (*disputatio*)⁹⁴.

A leitura e comentário da Sagrada Escritura e de outros textos foi durante grande parte da escolástica um método de ensino profusamente utilizado. O mestre tinha o dever de ler e comentar a Sagrada Escritura versículo a versículo, ou outro texto nas partes que o

⁸⁹ Cf. E. GILSON, *A Filosofia na Idade Média*, 315.

⁹⁰ PETRUS CANTOR, *Verbum abbreviatum*, PL 205, c I, 25. «*In tribus igitur consistit exercitum sacrae scripturae, circa lectionem, disputationem, praedicationem*».

⁹¹ Anthony Kenny sublinha esta ideia afirmando: «Muitos pensamentos inovadores espalharam-se rapidamente para outras universidades através da palavra oral, levados por estudantes viajantes e académicos. A troca de ideias não era seriamente restringida devido à escassez de livros». A tradução do inglês do texto de A. Kenny é da nossa autoria. «Many new thoughts spread rapidly to other universities by word of mouth, carried by travelling students and scholars. The exchange of ideias was not seriously restricted by the scarcity of books».(cf. A. KENNY, *Medieval Philosophical Literature*, 16-17).

⁹² Cf. A. KENNY, *Medieval Philosophical Literature*, 19.

⁹³ Cf. M.-D. CHENU, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, 70.

⁹⁴ Anthony Kenny nota que este procedimento descrito em quatro fases poderia ser repetido na mesma *lectio* diversas vezes, tantas quantas as partes do texto existissem. (cf. A. KENNY, *Medieval Philosophical Literature*, 20; P. VIGNAUX, *A filosofia na Idade Média* [Lisboa: Editorial Presença 1994] 83–84).

constituíam⁹⁵. Porém, existe um desenvolvimento no seio deste método acima descrito em quatro partes. A quarta parte, a *disputatio*, sofreu uma transformação como nos refere Anthony Kenny:

A *dubia* ou a parte da disputa nas lições parece ter-se tornado independente das outras partes da lição, e durante a última parte do século treze desenvolve-se um novo tipo de comentário. Desde cerca de 1260 encontramos comentários que consistem apenas numa série de *quaestiones*, cada uma das quais tem a forma básica de uma disputa. Presumivelmente isto reflete o desenvolvimento de uma nova espécie de lição⁹⁶.

Há múltiplas hipóteses a considerar a respeito do desenvolvimento da *quaestio*: o papel dos mestres em ousar estabelecer novos caminhos⁹⁷; considerar a disputa como um natural desenvolvimento da *lectio* e da *quaestio* como aprofundamento deste⁹⁸; considerar a *quaestio* como melhor critério disponível à época tendo em vista superar as ambiguidades presentes na multiplicidade de interpretações existentes, procurando uma forma de estabelecer uma ordem que possa dirimir a dissonância de opiniões⁹⁹.

O caminho que levou da *lectio* à *quaestio* e da *quaestio* à *disputatio* tem uma característica fundamental, o progressivo desligamento dos textos¹⁰⁰. J. P. Torrell afirma: «Em comparação com a *lectio*, desapareceu um elemento: o texto; mas apareceu outro: a discus-

⁹⁵ Cf. J. P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino su persona y su obra*, 74.

⁹⁶ «The *dubia* or disputation part of the lectures seems to have become independent from the other parts of the course, and during the latter part of the thirteen century a new type of commentary developed. From about 1260 we find commentaries consisting only of a series of *quaestiones*, each of which has the basic form of a disputation. Presumably this reflects the development of a new kind of lecture». (cf. A. KENNY, *Medieval Philosophical Literature*, 20).

⁹⁷ Cf. A. M. LANDGRAF, *Introduction a la historia de la literatura teológica de la Escolástica incipiente*, 21, 22.

⁹⁸ A. KENNY, *Medieval Philosophical Literature*, 25. «Quando estamos a lidar com texto sagrado ou oficial, as passagens difíceis darão origem a interpretações conflitantes por diversos comentadores e o dever do expositor será determinar e resolver as discórdias das autoridades anteriores. Assim a *quaestio* surge naturalmente no seguimento da *lectio*, e a disputa e a lição são duas peças contrárias institucionalizadas destas duas facetas do método de estudo orientado para a interpretação de textos e preservação da tradição». «When we are dealing with a sacred or authoritative text, the difficult passages will have given rise to conflicting interpretations by different commentators, and the expositor's duty will be to set out a resolve the disagreements of previous authorities. Thus the *quaestio* arises naturally in the course of the *lectio*, and the disputation and the lecture are the institutionalized counter-parts of these two facets of a method of study oriented to interpretation of texts and the preservation of tradition». Neste sentido também irá Jean Pierre Torrell tendo por base a posição defendida por B. Bazán. Cf. J. P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino su persona y su obra*, 78–80. B. BAZÁN, *Les Questions Disputées, principalement dans les Facultés de Théologie*, 26.

⁹⁹ B. C. BAZÁN, *Les Questions Disputées, principalement dans les Facultés de Théologie*, 26. «É a consciência de uma dissonância, de uma insuficiência, ou de uma ambiguidade na tradição que suscita a questão». «C'est la conscience d'une dissonance, d'une insuffisance ou d'une ambiguïté dans la tradition qui suscite la question».

¹⁰⁰ Cf. B. C. BAZÁN, *Les Questions Disputées, principalement dans les Facultés de Théologie*, 31.

são, e, enquanto na primeira a argumentação partia das autoridades em conflito, aqui está dá-se entre os participantes, os quais não se privam de recorrer às autoridades»¹⁰¹.

A disputa tinha no século XIII três formas fundamentais: uma primeira forma, a (*disputatio privata*): esta ocorria no seio da escola com a presença do professor e dos seus alunos; a segunda forma era a disputa pública (*disputatio publica* ou *ordinaria*) na qual podiam estar presentes estudantes das mais diversas escolas, bem como professores, tratando-se de um acto solene da universidade, durante o qual as aulas cessavam¹⁰²; o terceiro tipo de disputa, a *quodlibet*, consistia na procura da resposta por parte do mestre para qualquer questão que fosse colocada¹⁰³.

B. Bazán oferece uma definição de *disputatio* em três notas: trata-se de um método científico que se afirma como resultado do desenvolvimento da lógica e do espírito especulativo; é um método de ensino e de aprendizagem, portanto é prova e exercício; é um acontecimento social onde se discutem os problemas teóricos e práticos do seu tempo¹⁰⁴.

Há três elementos caracterizadores de uma disputa: primeiro, é um acto escolar oficial, havendo regras que o regulamentam; segundo, a exigência da existência de um respondente e de um oponente. O respondente procura uma solução preliminar para o problema em questão. O oponente expõe os argumentos em sentido contrário à tese; terceiro, o amadurecimento, reforço dos processos de discussão, por meio do surgimento da nova lógica¹⁰⁵. Neste sentido, B. Bazán propõe o seguinte entendimento de *disputatio*:

A *disputatio*, com a suas três notas de exercício regular, de discussão metódica tripartida (argumentos, solução, respostas aos argumentos), e exercício que conta com três responsáveis principais (o *magister* que preside e determina, o *opponens* que sublinha as dificuldades

¹⁰¹ A tradução do espanhol da obra de J. Torrell é da nossa autoria. «En comparación con la lectio, ha desaparecido un elemento: el texto; pero ha aparecido outro: la discusión, y, mientras que en la primeira la argumentación partía de las “autoridades” en conflicto, aquí se plantea por los participantes, que no se privan por otro lado de recurrir a las autoridades». (cf. J.P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino su persona y su obra*, 79). A respeito de uma especulação sobre a forma como texto ganha um novo carácter no contexto da escolástica medieval veja-se a seguinte afirmação de Antonio Spadaro: «O “texto”, graças à “escolástica”, era completamente independente da “página” física, aliás, já não precisava de estar ancorado a uma realidade física. Ele “flutuava na página, pronto para ser usado ao serviço dos temas dos estudiosos e polemistas». (A. SPADARO, *Ciberteologia – Pensar o Cristianismo na era da Internet* [Prior Velho: Paulinas 2013] 147).

¹⁰² Cf. B. C. BAZÁN, *Les Questions Disputées, principalement dans les Facultés de Théologie*, 41.

¹⁰³ A respeito das semelhanças e diferenças entre *Quaestio Disputata* e *Quodlibet*. Cf. J. F. WIPPEL, *Quodlibetal questions chiefly in Theology Faculties*, in L. GENICOT (Dir), *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les Facultés de Théologie de Droit et de Médecine* (Turnhout: Brepols 1985) 157-175.

¹⁰⁴ Cf. B. C. BAZÁN, *Les Questions Disputées, principalement dans les Facultés de Théologie*, 21-24.

¹⁰⁵ Cf. B. C. BAZÁN, *Les Questions Disputées, principalement dans les Facultés de Théologie*, 41-42.

des contra a tese, o *respondens* que clarifica previamente o problema), é prática sistemática dos mestres da primeira metade do século XIII¹⁰⁶.

A disputa no século XIII seria dividida em duas partes¹⁰⁷: uma primeira sessão, designada por *disputatio*, que começaria à hora Tércia, podendo durar de seis a oito horas¹⁰⁸. Constaria de uma introdução por parte do mestre, em seguida um bacharel escutava e replicava argumentos contrários à tese em causa, outro bacharel procurava colocar em evidência os argumentos favoráveis à tese¹⁰⁹. Na segunda sessão, referida como *determinatio*, a aula reunia-se novamente para escutar o mestre, que sintetizava os argumentos a favor e os argumentos contra, oferecendo aos presentes uma solução para a questão em disputa, e refutava os argumentos que se opunham à tese em questão¹¹⁰. Em seguida, o mestre reunia as notas tomadas pelos escrevões e preparava o texto para a edição¹¹¹. O legado que nos chegou da Idade Média advém em grande parte destas versões editadas, das quais os mestres são os autores, versões que, não obstante conterem diversos elementos que constituíam o cerne da *disputatio*, detêm igualmente elementos provenientes da disputa originária que subsistiram às correcções feitas pelo mestre¹¹².

Concluindo, podemos afirmar que a forma de leccionação usada na universidade vai sofrer uma evolução da *lectio* à *disputatio*. A *lectio* era característica de uma visão expositiva do conhecimento, através da qual se reflectia a autoridade do mestre. A *disputatio*, embora mantenha esta visão da autoridade do mestre, vive da confrontação de diferentes

¹⁰⁶ «La *disputatio*, avec ces trios notes d'exercice régulier, de discussion méthodique tripartite (arguments, solution, réponses aux arguments), et d'exercice comptant trois responsables principaux (le *magister* qui préside et détermine, l'*opponens* qui soulève des difficultés contre la thèse, le *respondens* qui clarifie préalablement le problème), est pratiquée systématiquement par les maîtres de la première moitié du XIIIe siècle». (cf. B. C. BAZÁN, *Les Questions Disputées, principalement dans les Facultés de Théologie*, 42).

¹⁰⁷ Cf. A. KENNY, *Medieval Philosophical Literature*, 22. B. BAZÁN, *Les Questions Disputées, principalement dans les Facultés de Théologie*, 59. A. DONDAINE, *Secrétaires de Saint Thomas* (Roma: Editori di S. Tommaso 1956) 130–133.

¹⁰⁸ Cf. A. DONDAINE, *Secrétaires de Saint Thomas*, 131.

¹⁰⁹ B. Bazán considera que a disputa seria bastante mais dinâmica do que levam a crer as edições que nos chegaram da Idade Média. (cf. B. BAZÁN, *Les Questions Disputées, principalement dans les Facultés de Théologie*, 66).

¹¹⁰ Bazán refere a importância desta sessão de *determinatio* para o aprofundamento doutrinal e a prática da arte dialéctica, considerando o elemento vivencial da *disputatio* como permanecendo aquém do que podemos perceber através das edições escritas. (cf. B. BAZÁN, *Les Questions Disputées, principalement dans les Facultés de Théologie*, 69).

¹¹¹ B. C. BAZÁN, *Les Questions Disputées, principalement dans les Facultés de Théologie*, 69. «O mestre, que utilizou certamente uma *reportatio* da primeira sessão para preparar a sua determinação magistral, podia também servir-se de uma *reportatio* dessa segunda sessão e das notas pessoais de que se serviu nessa ocasião, para preparar uma versão corrigida da questão disputada». «Le maître, qui avait certainement utilisé une *reportatio* de la première séance pour préparer sa détermination magistrale, pouvait aussi se servir d'une *reportatio* de cette seconde séance et des notes personnelles dont il s'était servi à cette occasion, pour préparer une version corrigée de la question disputée».

¹¹² Cf. B. BAZÁN, *Les Questions Disputées, principalement dans les Facultés de Théologie*, 70.

concepções e entendimentos¹¹³. As *Questões Disputadas* (*Quaestiones Disputatae*), das quais faz parte o *De veritate*, demonstram que São Tomás domina este estilo de ensino, tendo contribuído para o aprofundamento do mesmo. De facto nesta obra, São Tomás apresenta de forma exemplar o estilo de *disputatio* que se realizava no século XIII¹¹⁴.

1.3. A obra *De veritate* como uma *Quaestio disputata*: uma obra de São Tomás

Após termos dedicado algumas páginas ao contexto que acompanha a vida e obra de São Tomás de Aquino, versaremos agora o nosso estudo a respeito da obra *De Veritate*, com vista a compreendermos a cronologia da sua redação e o género literário da obra.

Como vimos anteriormente, o mestre no século XIII tinha em vista perseguir três actividades: *legere*, *disputare* e *praedicare*. Sendo a *lectio* a primeira actividade consagrada do mestre, esta consistia na transmissão de um saber dito adquirido. Neste sentido, era a procura de uma ciência que permitisse a leitura e compreensão dos textos¹¹⁵. O *disputare* é a segunda actividade do mestre. Como vimos anteriormente, esta surge a partir da *lectio*, devido à ambiguidade das interpretações dos diversos textos que surgem no exercício da *lectio* aquilo que designamos por *quaestio*. A partir da *quaestio*, os medievais chegaram à *disputatio* que, como método científico, permite dirimir conflitos entre as diversas *auctoritates*¹¹⁶. A terceira actividade do mestre é a *praedicatio*, cujo propósito se prendia com a evangelização através dos sermões.

A texto que nos propomos estudar, o *De Veritate* de São Tomás, especificamente a 1ª Questão, corresponde à actividade do mestre de *disputare* e detém um conjunto de características que nos permitem enquadrá-la neste género literário¹¹⁷. B. Bazán refere como característica fundamental de uma questão, o facto de esta ser da autoria de um mestre.

¹¹³ A. KENNY, J. PINBORG, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism* (Cambridge: University Press 1984).

¹¹⁴ B. C. BAZÁN, *Les Questions Disputées, principalement dans les Facultés de Théologie*, 43. «As *Quaestiones disputatae* de Tomás são quase o arquétipo da *disputatio* tal e qual era praticada no século XIII». «Les *Quaestiones disputatae* de Thomas sont presque l'archétype de la *disputatio* telle qu'elle était pratiquée au XIIIe siècle».

¹¹⁵ Cf. M. -D. CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, 67.

¹¹⁶ Cf. B. C. BAZÁN, *Les Questions Disputées, principalement dans les Facultés de Théologie*, 21.

¹¹⁷ Cf. B. C. BAZÁN, *Les Questions Disputées, principalement dans les Facultés de Théologie*, 126-129.

Neste caso, pode-se afirmar que se trata de uma questão de São Tomás¹¹⁸; além disso, pela unidade do tema em discussão, podemos afirmar que não se trata de uma questão *quodlibet*, uma vez que a disputa em questão versa apenas sobre um tema, a verdade¹¹⁹.

No que diz respeito ao situar cronológico da redação desta obra, a qual recebe a sua designação a partir da 1ª Questão sobre a verdade, que é considerada uma obra de juventude de São Tomás sendo situada a redação dos 253 artigos, correspondentes a 29 questões que constituem o *De Veritate* entre 1256-1259 em Paris¹²⁰. Situar a sua redação neste período de tempo levanta diversas questões: estas disputas eram ordinárias, ou tratar-se-iam de disputas privadas? Se eram ordinárias, não teriam constituído impedimento ao natural desenrolar do ano lectivo da universidade? Se eram disputas privadas, seria possível a sua realização ao longo deste período de tempo?

O problema em causa para A. Dondaine, B. Bazán, P. Mandonnet é saber o que confere unidade a uma disputa. Se, por um lado, P. Mandonnet considera que a unidade de uma disputa é conferida por cada artigo que constitui uma questão¹²¹, por outro lado, A. Dondaine sustenta que a unidade de uma disputa deve ser encontrada não no artigo, mas em cada questão¹²².

A. Dondaine propõe diversos argumentos que ajudam à compreensão da redação desta obra, advogando que a unidade da *disputatio* é a questão¹²³: em primeiro lugar, deve ser tido em conta que dificilmente estas disputas podem ser consideradas ordinárias, uma vez que seria praticamente impossível o normal decorrer do ano académico; em segundo lugar, alguns dos artigos em discussão no *De Veritate* não demorariam mais do que quinze minutos a discutir, por conseguinte, seria impensável interromper o normal funcionamento académico, para realizar uma discussão de quinze minutos; em terceiro lugar, este autor propõe que a unidade da disputa em causa seja feita através de uma ligação temática, ao invés de atribuir a sua unidade ao artigo, como o haviam feito outros autores anteriormen-

¹¹⁸ Cf. A. DONDAINE, *Secrétaires de Saint Thomas*, 144.

¹¹⁹ Cf. B. C. BAZÁN, *Les Questions Disputées, principalement dans les Facultés de Théologie*, 126 – 129.

¹²⁰ Cf. B. C. BAZÁN, *Les Questions Disputées, principalement dans les Facultés de Théologie*, 77. Cf. J. P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino su persona y su obra*, 81.

¹²¹ Cf. J. P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino su persona y su obra*, 78–80.

¹²² Cf. A. DONDAINE, *Secrétaires de Saint Thomas*, 213.

¹²³ Cf. A. DONDAINE, *Secrétaires de Saint Thomas*, 210, 211, 213.

te¹²⁴. Esta proposta parece ser a mais coerente, tendo em conta o tempo referido e a quantidade de material em causa.

Neste sentido, B. Bazán sustenta uma ideia que parece ajudar a solucionar esta dissenção académica: distinguir entre a disputa propriamente dita e a redação final da mesma. Esta distinção permite considerar que a posterior revisão do texto traria consigo uma apreciação mais reflectida que permitiria um maior desenvolvimento dos temas tratados¹²⁵. A esta ideia acrescentar-se-ia a argumentação de B. Bazán, de que estas séries de questões não se tratariam de disputas ordinárias ou públicas, mas de disputas privadas¹²⁶.

B. Bazán, tendo em conta os anteriores contributos de P. Mandonnet e A. Dondaine, sustenta que as questões disputadas do *De Veritate* não interromperam as aulas como era comum com as disputas ordinárias, uma vez que São Tomás ainda não havia sido admitido ao *Consortium magistrorum*, o que apenas aconteceria em Agosto de 1257 com a declaração do Mestre Christian Beauvais, em que é ordenado que os mendicantes sejam recebidos no *Consortium magistrorum* da Universidade de Paris¹²⁷.

O contexto histórico em que se verifica o ensino de São Tomás na Universidade de Paris é importante para compreendermos esta exclusão do *Consortium magistrorum*. O surgimento das ordens mendicantes e o facto de lhes terem sido concedidas duas cadeiras na Universidade de Paris não era consensual¹²⁸, na medida em que os mestres seculares e os bispos franceses olhavam para os mendicantes com desconfiança, uma vez que os consideravam instrumentos da extensão da política papal¹²⁹. A posição adversa às ordens mendicantes terá como porta-voz a figura do mestre Guilherme de Saint-Amour (1202-1272), o qual juntamente com os seus partidários viriam a influenciar o Papa Inocêncio IV (1195-1254) a retirar os privilégios às ordens mendicantes na bula *Etsi Animarum*. Após a morte do Papa Inocêncio IV, é eleito Papa Alexandre IV (c. 1199-1261), que enquanto Cardeal havia protegido os Franciscanos. O novo Papa anulará a anterior bula, publicando a bula

¹²⁴ Cf. P. MANDONNET, *Chronologie des questions disputées de saint Thomas d'Aquin*, in *Revue Thomiste*, 23 (1918) 266–287; P. GLORIEUX, *Les questions disputées de saint Thomas et leur suite chronologique*, in *Recherches de Theologie Ancienne et Medievale*, 6, (1932) 5–33; P. SYNAVE, *La révélation des vérités divines naturelles d'après saint Thomas d'Aquin*, in *Mélanges Mandonnet: études d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 1930) 327–370.

¹²⁵ Cf. B. BAZÁN, *Les Questions Disputées, principalement dans les Facultés de Théologie*, 127.

¹²⁶ Cf. B. C. BAZÁN, *Les Questions Disputées, principalement dans les Facultés de Théologie*, 85. J. P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino su persona y su obra*, 80.

¹²⁷ B. C. BAZÁN, *Les Questions Disputées, principalement dans les Facultés de Théologie*, 79.

¹²⁸ Num primeiro momento foi concedida uma cadeira aos dominicanos e outra aos franciscanos, posteriormente, os dominicanos receberam uma segunda cadeira da qual S. Tomás viria a tornar-se regente: (cf. J. A. WEISHEIPL, *Thomas D'Aquino: His Life, Thought and Works*, 80).

¹²⁹ Cf. J. A. WEISHEIPL, *Thomas D'Aquino: His Life, Thought and Works*, 81.

Quasi lignum vitae em 14 de Abril 1255¹³⁰, que confirmava os privilégios concedidos às ordens mendicantes e ordenava que os mestres dominicanos fossem integrados no *Consortium magistrorum*. Será apenas a 12 de Agosto de 1257, com a declaração do mestre Christian de Beauvais, que as tensões entre os mestres seculares e as ordens mendicantes chegariam a um ponto de maior acalmia¹³¹. Os mestres das ordens mendicantes seriam recebidos no *Consortium magistrorum* no Outono de 1257¹³².

Por conseguinte, B Bazán considera que São Tomás teria realizado as disputas que dizem respeito ao *De Veritate* como disputas privadas em Saint-Jacques, entre 1256-1259, e não disputas públicas. Os documentos do capítulo provincial dos dominicanos atestam que os mestres dominicanos responsáveis por bacharéis deveriam disputar pelo menos uma vez por semana¹³³. Neste sentido, eis a cronologia da redação da obra *De Veritate* exposta por B. Bazán: 84 artigos no primeiro ano, correspondendo às 8 primeiras questões do *De Veritate*; 84 artigos no segundo ano, correspondendo a 12 questões da obra; e 85 artigos no terceiro ano, correspondendo a 9 questões. O que no total corresponderia aos 253 artigos e às 29 questões que compõem o *De Veritate*¹³⁴. Há neste caso um consenso em considerar que esta questão teria sido redigida durante o primeiro ano de lecionação de São Tomás de Aquino em Paris 1256-57. A. Lobato chega a precisar que esta questão terá sido redigida no Outono de 1256¹³⁵.

O processo de redação da obra teria ocorrido obedecendo às três fases já anteriormente referidas neste género de obras. É relevante advertir que cabe ao mestre escolher o tema a ser tratado na disputa. Esta determinação do tema permite reconhecer que o autor de uma *quaestio disputata* é o mestre. A primeira sessão, como vimos anteriormente, é denominada por *disputatio* e corresponde à apresentação do tema e dos argumentos a favor e contra uma determinada tese. Neste momento, os intervenientes são o *opponens* e o *respondens*, sendo que o mestre pode intervir sempre que considere apropriado. Na segunda sessão, designada por *determinatio*, o mestre dá a sua solução para a questão em debate e

¹³⁰ Cf. J. A. WEISHEIPL, *Thomas D'Aquino: His Life, Thought and Works*, 82.

¹³¹ Cf. B. C. BAZÁN, *Les Questions Disputées, principalement dans les Facultés de Théologie*, 79.

¹³² Cf. J. A. WEISHEIPL, *Thomas D'Aquino: His Life, Thought and Works*, 113.

¹³³ Cf. B. C. BAZÁN, *Les Questions Disputées, principalement dans les Facultés de Théologie*, 84. «Conclui-se que pelo menos durante o ano de 1256-57 as questões *De Veritate* tenham sido objecto de disputas privadas no convento de Saint-Jacques. Nada impede de pensar que Tomás continuou a disputar de forma privada durante os anos seguintes». «Il faut donc qu'au moins pendant l'année 1256-57 as questões *De Veritate* aient fait l'object de disputes privées au couvent de Saint-Jacques. Rien n'empêche de penser que Thomas a continue de disputer de façon privée pendant les années suivantes».

¹³⁴ Cf. B. C. BAZÁN, *Les Questions Disputées, principalement dans les Facultés de Théologie*, 84.

¹³⁵ Cf. A. LOBATO, *Introducción De la Verdad*, in TOMÁS DE AQUINO *Opúsculos y Cuestiones Selectas I* (Madrid: BAC 2001) 187.

responde aos argumentos avançados pelo *opponens*. O mestre poderá organizar o material em apreço da forma que lhe parecer mais conveniente¹³⁶. Por último, o mestre pode organizar o material em causa e publicar o mesmo. Na primeira sessão, da *disputatio*, é realizada uma *reportatio* que permite ao mestre uma análise do tema tendo uma visão sinóptica do que foi afirmado servindo estas notas para o mestre preparar a sua *determinatio*. Porém, existe também uma *reportatio* da segunda sessão (*determinatio*) a partir da qual o mestre poderá publicar a mesma. Aliás, podemos reconhecer aqui, como nos diz B. Bazán, a organização progressiva dos materiais, tanto ao nível dos argumentos, como no requinte da sua expressão dialética¹³⁷.

Uma possibilidade ainda não referida, mas que paira a respeito das *Quaestiones disputatae* em geral, é a de estas serem inteiramente redigidas e editadas pelos mestres sem nunca terem tido lugar. «Concluindo, não podemos excluir a possibilidade que algumas questões “disputadas” foram inteiramente *redigidas* pelo mestre, assim como existem “sermões” que nunca foram pregados»¹³⁸. Em certos casos seria praticamente impossível reparar nas características orais de disputa que permanecem na edição escrita do texto; porém, noutros casos, como no *De veritate* de São Tomás, existem pequenos detalhes que invocam a origem oral do exercício e por conseguinte, a conclusão de que as disputas tiveram efectivamente lugar¹³⁹.

A formação do texto do *De Veritate* obedeceria com grande probabilidade ao processo acima referido e nesse sentido A. Dondaine afirma:

Enquanto São Tomás prepara a edição das suas disputas, ele tem sob os seus olhos as notas tomadas na sessão pública e a sua determinação. Ele revê todo esse material, elimina aquele que tem um valor medíocre, precisa a factualidade de determinados elementos, mesmo entre as objeções, corrige as soluções do seu bacharel, retoca se tiver lugar a redação apressada da sua determinação¹⁴⁰.

Na afirmação de A. Dondaine está contida com grande probabilidade a génese do género de texto *Quaestio disputata*. A sua base não seria o acto de redação manual da obra,

¹³⁶ Cf. B. C. BAZÁN, *Les Questions Disputées, principalement dans les Facultés de Théologie*, 59.

¹³⁷ Cf. B. C. BAZÁN, *Les Questions Disputées, principalement dans les Facultés de Théologie*, 69.

¹³⁸ «Finalement, on ne peut pas exclure la possibilité que certaines questions “disputées” aient été entièrement rédigées par le maître, tout comme il y a eu des “sermons” qui n’ont jamais été prêchés». (cf. B. BAZÁN, *Les Questions Disputées, principalement dans les Facultés de Théologie*, 70).

¹³⁹ Cf. A. DONDAINE, *Secrétaires de Saint Thomas*, 144-145.

¹⁴⁰ A tradução do francês da obra de A. Dondaine é da nossa autoria. «Lors donc que Saint Thomas prepare l’édition de ses disputes, il a sous les yeux les notes prises à la séance publique et sa propre détermination. Il revoit tout ce matériel, élimine ce qui est de médiocre valeur, précise la facture de certains éléments, même parmi les objections, corrige les solutions de son bachelier, retouche s’il y a lieu la rédaction hâtive de sa détermination». (cf. A. DONDAINE, *Secrétaires de Saint Thomas*, 133).

mas o ditado e a sua constante correção redacional em conjunto com os secretários, até se chegar à redação definitiva. Existirá a possibilidade de terem chegado aos nossos dias edições apenas da primeira sessão ou apenas da segunda; porém, diz-nos A. Dondaine: «Para as questões disputadas de São Tomás, exceção feita a dois ou três casos isolados, a tradição manuscrita transmitiu-nos sempre a redação definitiva»¹⁴¹. A proposta de A. Dondaine, de que muito provavelmente estamos perante um texto que foi originariamente ditado por São Tomás, parece ser a mais plausível, tendo em conta a natureza oral do exercício da *disputatio*. Aquando da publicação da edição crítica das obras de São Tomás, A. Dondaine considera, a respeito do *De veritate*, no que refere como texto A, que as numerosas anotações laterais ao texto não teriam sido redigidas pela mão de São Tomás¹⁴², mas muito provavelmente ditadas por São Tomás e anotadas por um dos seus secretários¹⁴³. Por conseguinte A. Dondaine conclui:

O testemunho A de *De veritate* coloca um problema à primeira vista insolúvel: por um lado, a sua qualidade de original das questões II à XXII, artº 11, exige a sua atribuição a São Tomás autor da obra; por outro lado, a incompatibilidade radical da escrita bem conhecida do santo com o escrito em A, interditam reconhecer aqui um autógrafa. O dilema encontra a sua solução natural no acto de ditar: São Tomás escreveu o *De veritate* pela mão do seu secretário favorito. A verosimilhança de uma solução deste género surge a partir do momento onde se estabelece que o manuscrito 781 tinha sido confeccionado no scriptorium do Angélico; conhecendo que o mestre era rodeado de um grupo de secretários e que lhes ditava, surge como plausível que o *De veritate* foi redigido como ditado do seu autor¹⁴⁴.

Concluindo, podemos afirmar que o texto do *De veritate* se trata com grande probabilidade de uma disputa privada, tendo sido registada pelos seus secretários e sujeita a inúmeras correcções redacionais, como afirma A. Dondaine.

¹⁴¹ «Pour les questions disputées de saint Thomas, sauf peut-être deux ou trois cas isolés, la tradition manuscrite nous a toujours transmis la rédaction définitive». (cf. A. DONDAINE, *Secrétaires de Saint Thomas*, 133).

¹⁴² Na medida em que não correspondem à famosa letra ininteligível (*littera inintelligibilis*) de S. Tomás. (cf. A. DONDAINE, *Secrétaires de Saint Thomas*, 111-115).

¹⁴³ Cf. A. DONDAINE, *Secrétaires de Saint Thomas*, 126-145.

¹⁴⁴ «Le témoin A du *De veritate* posait un problème à première vue insoluble: d'une part, sa qualité d'original pour les questions II à XXII art. 11 exigeait son attribution à saint Thomas auteur de l'ouvrage; d'autre part, l'incompatibilité radicale de l'écriture bien connue du saint avec l'écriture A interdisait de reconnaître ici un autographe. Le dilemme trouve sa solution naturelle dans le fait de la dictée: saint Thomas a écrit le *De veritate* par la main de son secrétaire favori. La vraisemblance d'une telle solution apparut dès le moment où il fut établi que le manuscrit 781 avait été confectionné dans le scriptorium de l'Angélique; sachant que le maître était entouré d'un groupe de secrétaires et qu'il leur dictait, il devenait plausible que le *De veritate* ait été écrit sous la dictée de son auteur». (cf. A. DONDAINE, *Secrétaires de Saint Thomas*, 144).

1.4. Conclusão

A entrada no universo filosófico e teológico do século XIII implica tomar em consideração o todo de um mundo que é de alguma forma estranho à nossa vivência no século XXI. Não se trata apenas da apreensão de uma gramática de modo a decifrar o pensamento medieval. É preciso mergulhar o mais possível no contexto que nos é oferecido estudar para que possamos compreender realmente o que pensaram e o que queriam dizer os medievais, no contexto em que viveram.

Os elementos caracterizadores da escolástica pretendem, e a nosso ver oferecem, o acesso ao universo em que viveu São Tomás de Aquino. A transversalidade destes cinco elementos característicos da escolástica permite compreender a profundidade das mudanças de paradigma a que esteve sujeito o período escolástico. Os cinco elementos característicos da escolástica, por nós referidos, sublinham as transformações e mudanças de paradigma ocorridas. As mudanças implicam diversas instituições, as universidades que se formam e a fundação das ordens mendicantes. Implicam, igualmente, a forma de estudar e os métodos de ensino, o método dialético e a preponderância da disputa. Por último, implicam outras formas de pensar, o peripatetismo árabe e o conhecimento de uma parte significativa das obras de Aristóteles.

Em cada um destes elementos lemos um traço do rosto de São Tomás, porém não é apenas isso que podemos ler. Cada elemento característico oferece uma coordenada para nos podermos situar no ambiente do século XIII. Neste sentido, podemos de uma forma mais clara aceder ao que é afirmado por São Tomás no *De veritate*.

O texto *De veritate* é datado de 1256/57 sendo uma obra de juventude de São Tomás. Não se coloca em causa a sua autoria pela crítica textual. O texto retrata uma questão disputada que certamente terá tido lugar, tal é patente por meio de certos elementos que colocam em evidência a oralidade característica deste exercício. Já o processo de redação deste texto, passou primeiro pelo secretário de São Tomás, que registou a disputa em causa, a qual foi posteriormente corrigida pelo mestre.

Portanto, as notas características e a abordagem ao texto do *De veritate* ajudam-nos a realizar o envolvimento necessário para o estudo do texto e da forma de pensar de São Tomás, o que faremos no próximo capítulo.

CAPÍTULO II : A QUESTÃO A VERDADE

O estudo de um autor da magnitude de São Tomás implica conceder que o seu pensamento tem em vista a totalidade da realidade; como tal, ao invés de estar espartilhado de forma enciclopédica, o seu pensamento é orgânico e implica o cruzamento de diversas áreas do saber. O estudo da noção de verdade em São Tomás é um problema filosófico, teológico. Aliás, pensar a sua teologia separada da sua filosofia teria implicações desastrosas para a nossa investigação e fomentaria incompreensões de grande monta¹⁴⁵.

2.1. O que é uma coisa?

São Tomás inicia o seu estudo aos ombros de gigantes, o que lhe permitirá ver mais longe do que aqueles que o precederam, sem negar a possibilidade de avançar por caminhos inexplorados na filosofia e na teologia.

São Tomás no 1º artigo da 1ª Questão do *De Veritate* pretende desenvolver o tema da verdade da forma mais clara possível; como tal, começa por inquirir sobre as «condições de possibilidade do conhecimento»¹⁴⁶. O autor do *De Veritate* começa por distinguir dois

¹⁴⁵ «No seguimento de seu mestre, Alberto Magno, Tomás de Aquino construiu uma vigorosa síntese filosófico-teológica a partir do pensamento aristotélico, que tinha penetrado na Idade Média através dos grandes comentadores árabes e judeus. [...] Trata-se, no entanto, de um aristotelismo já purificado de aderências averroístas e avicenizantes pelo judeu Moisés Maimónides, profundamente marcado pela rica herança agostiniana e não menos pelo neoplatonismo do Pseudo-Dionísio e do *Liber de Causis*». (cf. M. B. COSTA FREITAS, *Tomás de Aquino*, in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol. V [Lisboa: Editorial Verbo 2001], 185).

¹⁴⁶ O conceito “condição de possibilidade” é uma expressão kantiana usada por J. Aertsen para caracterizar a investigação de S. Tomás no artigo 1º desta 1ª Questão do *De veritate*. «A forma como ele lida com esta questão é extraordinária. Ele não analisa os significados da noção de verdade nos mais diversos campos, como o faz Anselmo de Cantuária no seu diálogo *De veritate*, mas investiga as condições de possibilidade de cada inquérito sobre “o que algo é”». A tradução do inglês para o português da obra de J. Artsen é da nossa

tipos de pesquisa tendo em vista o conhecimento: as demonstrações e a investigação do que uma coisa é¹⁴⁷. Em ambos os casos, São Tomás considera que se deve efectuar a redução a um princípio conhecido que se considere evidente para o intelecto¹⁴⁸.

O princípio evidente para o intelecto, começa por afirmar São Tomás, é o ente: «Aquilo porém que o intelecto por primeiro concebe como a coisa mais evidente de todas e à qual se reduzem todos os seus conceitos é o ente, como diz Avicena, no começo da sua *Metafísica*. Daí ser necessário que todos os conceitos do intelecto sejam obtidos por acréscimo ao ente»¹⁴⁹. O ente é o que é primeiro concebido pelo intelecto e isto é relativamente acessível de ser compreendido, pois São Tomás oferece o seguinte exemplo: ao longe começo por ver um corpo; depois percebo que se trata de um ser animado, a seguir percebo que é humano e finalmente reconheço Sócrates. É constatável que o conhecimento para São Tomás avança do difuso para o determinado, do geral para o particular¹⁵⁰.

A noção de ente (*ens*) pode ser traduzida por acto de ser. O ente é o que é inteligível. O intelecto capta os entes sendo¹⁵¹. Segundo Avicena, o ente é primeiro impresso no intelecto (*prima impressio*). São Tomás, embora concordando com esta afirmação de Avicena, acrescenta que o ente, sendo concebido em primeiro, supõe a actividade por parte do intelecto para o captar¹⁵². A autora Carmen Segura sustenta que se poderá entender que o ente é o primeiro que o intelecto concebe, na medida em que é o conceito primário e radical, sempre presente na intelecção das coisas e naquilo que constitui a origem de qualquer outro conhecimento¹⁵³.

autoria. «The way in which he tackles this question is remarkable. He does not, like Anselm of Canterbury in his dialogue *De veritate*, analyze the meanings which “truth” has in various fields but investigates the conditions of the possibility for every inquiry into “what something is”». (cf. J. AERTSEN, *Nature and Creature – Thomas Aquinas’s Way of Thought* [Leiden: E.J. Brill 1988] 144).

¹⁴⁷ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 1, r.

¹⁴⁸ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 1, r.

¹⁴⁹ A tradução do português utilizada no corpo do texto é a tradução brasileira da 1ª Questão do *De veritate*, em seguida colocamos o texto em latim para confronto. «Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio suae *Metaphysicae*; unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 1, r).

¹⁵⁰ Cf. L. BACIGALUPO, *Verdadero es lo que es*, in *Arete*, (1989) 19 reportando-se ST q. 85, a. 3.

¹⁵¹ Cf. M. S. CARVALHO, *Tradução, Introdução e notas*, in TOMÁS De AQUINO, *Ente e essência* (Porto: Edição Afrontamento 2013) 37.

¹⁵² Cf. C. BROUWER, M. PEETERS, *Introdução e notas*, in THOMAS d’AQUIN, *Première Question Disputée – La Vérité* (Paris: Vrin 2002) 50, nota 1.

¹⁵³ Cf. C. SEGURA, *La dimensión reflexiva de la verdad* (Pamplona: EUNSA 1991) 23.

Para se chegar aos demais conceitos será por meio da adição a esta noção base: «Daí ser necessário que todos os conceitos do intelecto sejam obtidos por acréscimo ao ente»¹⁵⁴. Porém, São Tomás esclarece em que sentido é que deve ser entendida esta adição ou acréscimo¹⁵⁵:

Mas ao ente não se lhe pode acrescentar nada de estranho, como no caso da diferença ser acrescentada ao género ou o acidente ao sujeito, pois toda a natureza é também essencialmente ente, daí que também o Filósofo [III Metaph.] demonstra que o ente não pode ser um género; mas se diz que algumas coisas acrescentam algo ao ente enquanto exprimem um modo do próprio ente não expresso pelo nome “ente”, o que ocorre de dois modos.¹⁵⁶

O modo de ser expresso pelo termo ente diz respeito a uma face do ser. Os outros modos de ser exprimem pelos seus termos algo que apenas estes podem exprimir¹⁵⁷. O acréscimo ao ente constitui um problema, como afirma São Tomás, na medida em que qualquer realidade acrescentada ao ente não seria incluída no ente. Tendo em vista ultrapassar esta questão, São Tomás, de acordo com a afirmação acima citada, considera que qualquer realidade acrescentada ao ente terá de constituir um modo de ente¹⁵⁸. Em seguida, o autor do *De veritate* refere cinco modos de ser, os quais são tão latos em extensão quanto o próprio ente¹⁵⁹.

São Tomás considera, como víamos, que este acréscimo pode ser realizado de dois modos: o modo especial de ente e o modo geral do ente. No modo especial do ente, onde se acrescenta a qualquer ente em ordem a outro. No modo geral do ente, segundo São Tomás, consideram-se um conjunto de propriedades do ente que lhe «acrescentam algo, enquanto

¹⁵⁴ «Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 1, r).

¹⁵⁵ «A adição ao “ente” deve, por conseguinte, ser entendida neste sentido, de que os outros conceitos expressam um modo de ser, o qual não é tornado explícito pelo nome ente (*ens*) por si mesmo». «The addition to “being” must therefore be understood in this sense, that the other concepts express a mode of being, which is not made explicit by the name “being” (*ens*) itself». (cf. J. AERTSEN, *Nature and Creature – Thomas Aquinas’s Way of Thought*, 145).

¹⁵⁶ «Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens; unde probat etiam philosophus in III Metaphys., quod ens non potest esse genus, sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens, in quantum expriment modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 1, r).

¹⁵⁷ «Esse é também o coração do argumento no corpo do artigo 1.1: os outros transcendentais expressam um modo de ser que não é expresso pelo nome (*nomen*) ente por si mesmo». A tradução do inglês para o português da obra de J. Aertsen é da nossa autoria. «That is also the heart of the argument in the body of art 1.1: the other transcendentals express a mode of being that is not expressed by the name (*nomen*) being itself». (cf. J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals – The case of Thomas Aquinas* [New York: E. J. Brill 1996] 94).

¹⁵⁸ Cf. J. F. WIPPEL, *Truth in Thomas Aquinas*, in *Review of Metaphysics* 43 (1989) 308.

¹⁵⁹ Cf. J. F. WIPPEL, *Truth in Thomas Aquinas*, 309.

exprimem um modo próprio do ente não expresso pelo nome ente»¹⁶⁰. Ao conjunto de propriedades referidas se lhe atribuirá posteriormente a designação de transcendentais, como modos de atribuição de um predicado a um sujeito¹⁶¹, sendo que estes são conceitos de extensão universal.

Os modos gerais do ente são explicitados pelas determinações transcendentais, as quais são, por sua vez, de dois géneros: a primeira, diz respeito a todo o ente em si, a este pertencem *res* e *unum*; a segunda, diz respeito a todo o ente em relação com outro, a este pertencem *aliquid*, *bonum* e *verum*¹⁶².

A todo o ente em si algo é expresso afirmativa ou negativamente. Num sentido afirmativo, o que pode ser dito que se aplique a todo o ente é-lhe imposto pelo nome «coisa» (*res*). «E assim lhe é imposto o nome “coisa” (*res*), que difere de “ente” – como diz Avicena no início da *Metaphysica* [I, 6] – porque “ente” indica o acto de ser enquanto “coisa” (*res*), a quiddidade ou essência do ente»¹⁶³. Ora, derivado do ente, entendido no sentido acima referido, a essência é o elemento formal que constitui uma coisa e que lhe atribui uma espécie e a separa de outras espécies¹⁶⁴. No sentido negativo o ente é dito na sua indivisibilidade que é expressa pelo conceito *unum*¹⁶⁵. «O uno é pois precisamente o ente indiviso»¹⁶⁶.

No modo do ente que se refere a outro, ou no modo do ente em relação, verificam-se dois casos: no primeiro caso a relação dá-se segundo alteridade (divisão) de uma coisa em relação a outra, isto é expresso pela noção *aliquid*, a qual significa o mesmo que *aliud aliquid*, ou seja, «outra coisa», por isto, se entende que o ente se diga distinto de outro¹⁶⁷;

¹⁶⁰ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 1, r.

¹⁶¹ Cf. M. RENAUD, *Categoria*, in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol. I (Lisboa: Editorial Verbo 1997) 895-896.

¹⁶² Cf. *De veritate*, q. 1, a. 1, r.

¹⁶³ «Et sic imponitur hoc nomen *res*, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio *Metaphys.*, quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 1, r.)

¹⁶⁴ Cf. B. MONDIN, *Essenza*, in *Dizionario Enciclopedico del pensiero di San Tommaso D'Aquino* (Bologna: Edizioni Studio Domenicano 1991) 228-231.

¹⁶⁵ A clarificação do termo *unum* pode ser encontrada nesta afirmação de Josef Pieper: «Para Tomás, unidade transcendental significa que uma coisa no seu ser não é dividida em partes». A tradução do inglês para o português da obra de J. Pieper é da nossa autoria. «For Thomas, transcendental unity means that a thing in its being is not divided into parts». (cf. J. PIEPER, *Living the truth* [San Francisco: Ignatius Press 1989] 33).

¹⁶⁶ «Nihil aliud enim est unum quam ens indivisum». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 1, r.)

¹⁶⁷ A clarificação do termo *aliquid* pode ser encontrada nesta afirmação de Josef Pieper: «Toda a coisa existentes é “algo à parte”, o que significa: algo distinto e separado de todas as outras coisas, algo com a sua própria identidade». «Every existing thing is “something apart”, which means: something distinguished and separated from all other things, something with its own identity». (cf. J. PIEPER, *Living the truth*, 33-34).

no segundo caso, o «ajustar-se»¹⁶⁸ (*convenire*) de um ente a outro, contudo para tal devemos considerar algo que pela sua natureza possa ajustar-se com todo o ente. «O outro caso é segundo o “ajustar-se” (*convenire*) de um ente a outro e isto só pode ser considerando alguma coisa que por sua natureza seja apta a ir ao encontro de todo ente: e é precisamente a alma»¹⁶⁹. Ora, São Tomás, seguindo o entendimento Aristotélico expresso no *De Anima* em que se diz:

Resumindo agora o que foi dito sobre a alma, afirmemos de novo que ela se identifica, de algum modo, com todos os entes. É que os entes são, com efeito, sensíveis ou entendíveis, a ciência identifica-se, de alguma maneira, com as coisas cientificamente cognoscíveis, e a percepção sensorial, por seu turno, identifica-se com as coisas sensíveis¹⁷⁰.

Se no sentido acima referido a alma se identifica com todos os entes, então, diz-nos São Tomás, devemos pensar que a alma tem em potência a capacidade de se ajustar ao ente. «Pois na alma há as potências cognoscitiva e apetitiva o ajustar-se do ente ao apetite é expresso pela palavra “bem” (*bonum*) (...), enquanto a conveniência (*convenientia*) do ente ao intelecto é expressa pelo nome “verdadeiro” (*verum*)»¹⁷¹. J. Aertsen relembra-nos que a verdade, tal como nos afirma São Tomás, diz respeito aos transcendentais relacionais, o que pertence a cada ente em relação com outra realidade. Desta forma, expressa-se a conveniência do ente com o intelecto e, por conseguinte, a inteligibilidade das coisas¹⁷².

Desta forma, chegamos ao ponto culminante desta abordagem feita por São Tomás, onde duas ideias são fulcrais: primeiro, a introdução da verdade como propriedade do ente ou, como mais tarde será entendido, como um transcendental; segundo, a ideia de que a verdade se verifica pela conveniência do cognoscente à coisa conhecida, sendo neste sentido que se pode dizer que a adequação é causa do conhecimento.

¹⁶⁸ Os termos conveniência, correspondência, adequação são entendidos como sinónimos. (cf. B. MONDIN, *Verità*, in B. MONDIN, (Dir.) *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D'Aquino* [Bolonha: Edizioni Studio Domenicano 1991] 648).

¹⁶⁹ «Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiat aliquid quod natum sit convenire cum omni ente: hoc autem est anima». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 1, r).

¹⁷⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Sobre a Alma* (Lisboa: INCM 2010) 431b 20. O português presente no corpo do texto é proveniente da tradução portuguesa, em seguida colocamos o original em Grego para confronto. «Νῦν δέ, περὶ ψυχῆς τὰ λεχθέντα συγκεκριαλιώσαντες, εἰπόμεν πάλιν ὅτι ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα· ἢ γὰρ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητά, ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητά πως, ἡ δ' αἴσθησις τὰ αἰσθητά».

¹⁷¹ «In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum (...) Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 1, r).

¹⁷² Cf. J. AERTSEN, *Truth in Thomas Aquinas*, in *Il Dibattito Contemporaneo sulla Verità / The Contemporary Debate on the Truth* (Vatican City: Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis 2002) 51.

Ao afirmar que a verdade é um transcendental, que implicações provêm desta concepção de São Tomás? Os transcendentais são noções do intelecto que acompanham tudo o que é conhecido pelo homem, e a sua característica primordial é serem as mais comuns. O carácter transcendental da verdade implica para São Tomás uma abertura original, condição para cada instanciação da verdade¹⁷³.

De que forma é que São Tomás entenderá a conveniência? Com a seguinte afirmação, S. MacDonald ajuda-nos a perceber quais os propósitos de São Tomás: «Aquino explica que o conhecedor é assimilado ao objeto de conhecimento quando a forma que é particularizada naquele objeto – como uma pedra – vem a existir na alma do conhecedor»¹⁷⁴. O sentido da assimilação implica o acto de absorção da realidade por parte da alma, o qual nos é esclarecido pelo mesmo S. MacDonald:

Na cognição intelectual o conhecedor é assimilado ao objecto de intelecção ao ser informado pelas espécies inteligíveis do objecto – ou seja, como resultado da forma do objecto (a qual, na medida em que existe no objecto, é particular e meramente potencialmente inteligível) vindo à existência na alma intelectual (um modo de existência no qual a forma é universal e actualmente inteligível)¹⁷⁵.

Neste sentido São Tomás afirma o seguinte: «A primeira consideração quanto a ente e intelecto é pois que o ente concorde com o intelecto: esta concordância diz-se adequação do intelecto e da coisa, e nela formalmente realiza-se a noção de verdadeiro»¹⁷⁶. A conveniência de que nos fala São Tomás é estabelecida pela relação entre o intelecto e o dado da percepção que dá lugar ao conceito existente no intelecto¹⁷⁷. Neste sentido, o que a verdade acrescenta ao ente é esta concordância ou adequação da coisa ao intelecto e é após a existência desta conformidade que São Tomás refere a existência do conhecimento. Por conseguinte, o ente é anterior à verdade e só por último vem o conhecimento¹⁷⁸.

¹⁷³ Cf. J. AERTSEN, *Truth in Thomas Aquinas*, 50-51.

¹⁷⁴ A tradução do texto de S. Macdonald do inglês para o português é da nossa autoria. «Aquinas explains that a cognizer is assimilated to an object of cognition when the form that is particularized in that object – such as a stone – comes to exist in the cognizer’s soul». (cf. S. MACDONALD, *Theory of knowledge*, in N. KRETZMAN, E. STUMP (Dir.) *Cambridge Companion to Aquinas* [Cambridge: Cambridge University Press 1999] 160).

¹⁷⁵ «In intellectual cognition the cognizer is assimilated to the object of cognition by being informed by the intelligible species of the object – that is, as a result of the object’s form (which, insofar as it exists in the object, is particular and merely potentially intelligible) coming to exist in the intellectual soul (a mode of existing in which the form is universal and actually intelligible)». (cf. S. MACDONALD, *Theory of knowledge*, 161).

¹⁷⁶ «Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet: quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 1, r).

¹⁷⁷ Cf. L. BACIGALUPO, *Verdadero es lo que es*, 31.

¹⁷⁸ Cf. J. F. WIPPEL, *Truth in Thomas Aquinas*, 310.

Os três estágios podem ser entendidos sob um ponto de vista gradativo: primeiro, a coisa ou entidade; segundo, a conformidade do ente ao intelecto, ou adequação da coisa ao intelecto; terceiro, o consequente conhecimento da coisa por parte do intelecto¹⁷⁹.

O percurso de São Tomás neste 1º artigo da 1ª Questão do *De veritate* é o de fundamentar a concepção de verdade como conceito transcendental. Neste sentido, o ponto de partida, como temos vindo a desenvolver, é a noção de ente. Porém, o âmbito ontológico não está desligado do plano gnoseológico, primeiro, no que diz respeito à relação de conformidade entre o ente e o intelecto, segundo, no âmbito do conhecimento como consequência da conformidade verificada. V. Wiele dá nota deste entrecruzamento entre o plano ontológico e o plano formal da noção de verdade.

A «assimilação» ontológica do espírito à coisa constitui formalmente a verdade. Esta é uma doutrina nova em São Tomás. A «*adaequatio*» do espírito à coisa é entretanto considerada no plano da ontologia do conhecimento. A definição clássica “*veritas est adaequatio rei et intellectus*” recebe um novo sentido: ela não é mais a verdade lógica no plano do juízo, ela é antes a verdade lógica no plano da ontologia do conhecimento¹⁸⁰.

No entender deste autor verifica-se a implicação do princípio ontológico do conhecimento das coisas com a doutrina da verdade¹⁸¹. Neste sentido, o autor do *De veritate* entrecruza o âmbito ontológico da verdade com o plano formal da verdade e o âmbito da verdade como conhecimento. Os três grupos de definições de verdade que em seguida exporemos têm a pretensão de servir de desenvolvimento desta perspectiva exposta por São Tomás. Aliás a divisão dos três grupos de definições sobre a verdade encontram relação e correspondência com estes três planos acerca da verdade. Por esta via o autor atinge uma síntese das propostas sobre a verdade daqueles que o precederam, e igualmente, avança por caminhos inexplorados ao constituir uma relação entre a área ontológica ou metafísica e o âmbito da verdade formal ou lógica.

¹⁷⁹ Cf. J. F. WIPPEL, *Truth in Thomas Aquinas*, 310.

¹⁸⁰ A tradução do Francês para o Português do texto de V. Wiele é da nossa autoria. «L’“assimilation” ontologique de l’esprit à la chose constitue formellement la vérité. Ceci est une doctrine nouvelle chez saint Thomas. L’“*adaequatio*” de l’esprit à la chose est maintenant envisagée sur le plan de l’ontologie du connaître. La définition classique “*veritas est adaequatio rei et intellectus*” reçoit un sens nouveau: elle n’est plus tant la vérité logique au plan du jugement, elle est plutôt la vérité logique au plan de l’ontologie du connaître». (cf. V. WIELE, *Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de saint Thomas*, in *Revue Philosophique de Louvain* 52 [1954] 550).

¹⁸¹ Cf. V. WIELE, *Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de saint Thomas*, 549.

2.2. As definições de verdade

Em seguida colocamos as três definições de verdade considerados por São Tomás: a verdade transcendental; a verdade formal e o conhecimento como efeito da verdade¹⁸².

2.2.1. A primeira definição de Verdade

Após considerar o contexto ontológico e epistemológico em que se verifica a apreensão da realidade e a forma como o sujeito capta a realidade que o envolve, São Tomás oferece agora a primeira definição de verdade. A definição em causa assenta nos pressupostos ontológicos e epistemológicos anteriormente desenvolvidos através dos quais a verdade no âmbito transcendental pode ser concebida.

São Tomás faz a seguinte afirmação:

A primeira definição assenta no que precede a noção de verdade e na qual se fundamenta o verdadeiro, e assim Agostinho define [*Soliloquiorum* II, 5]: «Verdadeiro é o que é», e Avicena [*Metaphysica* VIII, 6]: «A verdade de qualquer coisa é a propriedade do ser que lhe foi assinalada» e outras definições como: «O verdadeiro é a indivisão do ser e daquilo que é»¹⁸³.

Esta primeira definição de verdade contém três entendimentos: a primeira é de Santo Agostinho: «Verdadeiro é o que é», o que pode significar que para este autor as coisas independentemente de um sujeito que as conheça são verdadeiras¹⁸⁴; a segunda, de Avicena (980-1037): «A verdade de qualquer coisa é a propriedade do ser que lhe foi assinalada»¹⁸⁵; a terceira definição encontra-se em pelo menos duas sumas da primeira metade do século XIII, «O verdadeiro é a indivisão do ser e daquilo que é»¹⁸⁶.

¹⁸² Cf. *De veritate*, q. 1, a. 1, r.

¹⁸³ «Uno modo secundum illud quod praecedit rationem veritatis, et in quo verum fundatur; et sic Augustinus definit in lib. *Solil.*: verum est id quod est; et Avicenna in sua *Metaph.*: veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei; et quidam sic: verum est indivisio esse, et quod est». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 1, r).

¹⁸⁴ A definição “*verum est id quod est*” em causa surge nos *Soliloquios* II, c 5, nº8. (cf. V. WIELE, *Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de Saint Thomas*, 531).

¹⁸⁵ O sentido desta definição de Avicena “*veritas enim cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei*” é desenvolvido por V. Wiele que interpreta esta definição à luz da noção de essência do autor árabe. A essência pode ser entendida de três maneiras: em si mesma, nos seres singulares e no espírito. Neste sentido V. Wiele dá a seguinte interpretação desta definição de Avicena: “a verdade de qualquer coisa é a propriedade da sua essência que lhe foi assinalada”. (cf. V. WIELE, *Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de Saint Thomas*, 532-535).

¹⁸⁶ *Verum est indivisio esse, et quod est* Vande Wiele atribui esta definição de verdade a Philippe Chancelier, porém Christian Brouwer e Marc Peeters sustentam que o autor desta citação é desconhecido. A citação em questão pode ser encontrada em: Philippe le Chancelier *Summa de bono* e Alberto Magno *Summa*

A primeira definição de verdade oferecida por São Tomás integra-o numa linha de pensamento que tem as suas raízes na pretensão de Boécio (c. 480-525) de realizar a conciliação da filosofia aristotélica com a filosofia platónica. Nesta definição integram-se a concepção neoplatónica presente em Santo Agostinho, a conciliação de princípios aristotélicos e platónicos próprios de Avicena, bem como categorias de Boécio¹⁸⁷ dispostas sobre um pano de fundo avicenizante, na concepção presente no anónimo, que alguns identificam com Chancelier Philippe¹⁸⁸.

Ora, integrando-se nesta referida corrente de autores que o antecederam, São Tomás tem em conta a diversidade de formas de pensar nela contidas. Estas concepções serão fundamento para a definição de verdade que dará posteriormente¹⁸⁹.

São Tomás parece ir ao encontro de uma tese posteriormente defendida pelo Beato João Duns Escoto (c. 1266-1308)¹⁹⁰ de que a verdade nos seres não depende de qualquer operação do intelecto, mas que nos seres independentemente de serem inteligidos, existe uma inerente aptidão para se manifestarem. A tese sustentada pelo Beato João Duns Escoto de que a verdade das coisas não depende do intelecto e de que é independente do mesmo parece ir ao encontro desta primeira definição de verdade oferecida por São Tomás, expressa na afirmação de Sto Agostinho: «Verdadeiro é o que é». Porém, devemos debruçarmos atentamente ao que São Tomás pretende realmente afirmar.

Nesta primeira definição, a verdade é entendida através do que precede a razão de verdade e é fundamento para a verdade, especificamente a entidade da coisa¹⁹¹. Neste sentido, São Tomás afirma: «Então a coisa que é uma realidade positiva fora da alma tem em si algo pelo qual pode ser dita verdadeira»¹⁹². O que permite a São Tomás fazer esta afirma-

de bono. (Cf. V. WIELE, *Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de Saint Thomas*, 554; THOMAS d'Aquin, *Première Question Disputée – La Vérité*, introdução e notas de Christian Brouwer e Marc Peeters, 54 nota 2).

¹⁸⁷ A categoria de *esse* – essência; a categoria de *id quod est* – indica o ser concreto que existe pela essência. (cf. V. WIELE, *Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de Saint Thomas*, 537).

¹⁸⁸ Cf. V. WIELE, *Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de Saint Thomas*, 523-528.

¹⁸⁹ S. Tomás não deixa de oferecer aos termos boecianos um novo sentido: o termo *esse* significa o acto de ser e o termo *id quod est* designa o que é pela sua essência. (cf. V. WIELE, *Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de Saint Thomas*, 553).

¹⁹⁰ Beato João Duns Escoto é contemporâneo de S. Tomás apenas parcialmente, uma vez que nasce na Escócia entre 1265 - 1266 e morre em Colónia 1308. Sensivelmente ao tempo em que B. João de Duns Escoto nascia S. Tomás iniciava as disputas que deram origem ao *De Veritate*. (cf. J. C. GONÇALVES, *Escoto*, in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol. II [Lisboa: Editorial Verbo 1999] 189-196).

¹⁹¹ Cf. J. AERTSEN, *Truth in Thomas Aquinas*, 51.

¹⁹² «Res ergo quae est aliquid positive extra animam, habet aliquid in se unde vera dici possit». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 5, ad. 2).

ção? A noção de ser é a base sobre a qual assenta a verdade. Esta noção abrange a noção de verdade, possibilitando a própria noção de verdade. J. Pieper afirma a este respeito:

A nossa percepção pode ser verdadeira ou falsa; as coisas em si mesmas, contudo, são apenas verdadeiras, nunca falsas. A verdade é um *modo de ser*, um modo que «pertence a cada ser como tal», e portanto, abraça todas as categorias e classes de ser, «transcendendo» as mesmas. A «verdade» é um dos termos «transcendentais» universais aplicado ao ser enquanto ser¹⁹³.

Como tivemos oportunidade de ver anteriormente, o ser é uma noção que envolve a totalidade da criação. A verdade é um modo de ser e está presente em todas as categorias e classes de ser, portanto, tudo o que é, tem o modo de ser verdadeiro. Neste sentido, como nos diz J. Pieper para São Tomás as coisas são verdadeiras por si mesmas, as percepções das coisas é que podem conter falsidade.

2.2.2. A segunda definição de verdade

Na segunda definição de verdade, São Tomás retoma o caminho trilhado por Aristóteles de que a verdade é uma propriedade do pensamento, em que o intelecto faz um juízo sobre a verdade e a falsidade das coisas¹⁹⁴.

São Tomás define da seguinte forma a verdade:

A segunda definição assenta naquilo em que formalmente se realiza a noção de verdadeiro, e assim diz Isaac Israeli que “a verdade é a adequação da coisa e do intelecto”, e Anselmo [*De veritate* 11]: “A verdade é a retidão perceptível só pela mente” – efetivamente esta retidão diz-se segundo uma certa adequação -; e o Filósofo diz [IV *Metaph.*16], que definimos o verdadeiro quando dizemos que é aquilo que é ou que não é aquilo que não é¹⁹⁵.

¹⁹³ «Our perception can be true or false; the things themselves, however, are only and always true, never false. Truth is a *mode of being*, a mode that “pertains to every being as such” and therefore embraces all categories and classes of being, “transcending” them. “Truth” is one of the universal “transcendental” terms applied to being as being». (cf. J. PIEPER, *Living the truth*, 30).

¹⁹⁴ Cf. B. MONDIN, *Verità*, in B. MONDIN, (Dir.), *Dizionario Enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino* (Bolonha: Edizioni Studio Domenicano 1991) 647.

¹⁹⁵ «Alio modo diffinitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur; et sic dicit Ysaac quod *veritas est adaequatio rei et intellectus*; et Anselmus in Lib. de veritate: *veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*. Rectitudo enim ista secundum adaequationem quamdam dicitur, et philosophus dicit IV *Metaphysicae*, quod diffinientes verum dicimus *cum dicitur esse quod est, aut non esse quod non est*». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 1, r).

A definição oferecida por São Tomás contém três entendimentos: a primeira, que São Tomás atribui a Isaac Israeli, «A verdade é adequação da coisa e do intelecto»¹⁹⁶; a segunda, de Santo Anselmo encontra-se no *De veritate*, «A verdade é a rectidão perceptível só pela mente»¹⁹⁷; a terceira, de Aristóteles na *Metafísica*, «quando dizemos que é aquilo que é ou que não é aquilo que não é»¹⁹⁸.

Neste segundo conjunto de definições São Tomás retoma em grande parte a herança aristotélica da noção de verdade. Em Aristóteles a verdade era entendida como verdade lógica e encontra-se de forma particular no juízo¹⁹⁹. Contudo, é importante ter em conta que embora a concepção aristotélica encontre a sua expressão mais pura na definição clássica de verdade. A verdade é adequação da coisa ao intelecto. Esta definição não é de Aristóteles²⁰⁰.

A segunda definição de verdade corresponde ao que São Tomás entende pela verdade formal. Esta verdade diz respeito àquilo pelo qual a coisa se conhece. A adequação consistirá na correspondência entre o que foi captado da coisa e o intelecto nos seus juízos, por forma a que se possa afirmar que o intelecto assimilou a realidade, e que ajuíza a coisa. Não se trata de uma representação fotográfica de um objecto de conhecimento, mas de um conceito que expressa o que a coisa é. A adequação é desta forma uma relação que se constitui entre o intelecto e a coisa²⁰¹.

¹⁹⁶ *Veritas est adaequatio rei et intellectus* esta afirmação não foi encontrada nos escritos conhecidos de Isaac Israeli, embora esta definição seja encontrada nas obras de São Boaventura e de Henrique de Gand, não surge como sendo atribuída ao autor judeu em causa. (cf. C. BROUWER; M. PEETERS, *Introdução e notas*, in THOMAS d'Aquin, *Première Question Disputée – La Vérité*, [Paris: Vrin 2002] 54 nota 4).

¹⁹⁷ A definição de Santo Anselmo *Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis* sustenta que a verdade é uma rectidão que apenas a mente pode compreender. S. Tomás explica que utiliza esta definição uma vez que Santo Anselmo considera que a rectidão implica uma espécie de adequação. (cf. J. F. WIPPEL, *Truth in Thomas Aquinas*, 311).

¹⁹⁸ A definição de Aristóteles *Cum dicitur esse quod est, aut non esse quod non est* encontra-se na *Metafísica* IV, 7, onde Aristóteles desenvolve o princípio de que não existe intermédio entre a afirmação e a negação. (cf. ARISTOTLE, *The Metaphysics* (Cambridge, Harvard University Press, 1956) IV, VII, 1011b 25; V. WIELE, *Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de Saint Thomas*, 523).

¹⁹⁹ Cf. V. WIELE, *Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de Saint Thomas*, 523.

²⁰⁰ Cf. V. WIELE, *Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de Saint Thomas*, 543.

²⁰¹ Cf. C. GONZÁLEZ-AYESTA, *La verdad como bien según Tomás de Aquino* (Pamplona: EUNSA 2006) 132.

2.2.3. A terceira definição de verdade

A terceira definição de verdade oferecida por São Tomás é marcada pela chave de pensamento oferecida na segunda definição, ou seja, de que a verdade é uma adequação da coisa e do intelecto. A esta adequação segue-se um determinado efeito que é denominado por conhecimento.

A terceira definição assenta no efeito consequente, e assim Hilário [*De Trinitate* V, 3] diz: «o verdadeiro é declarativo e manifestativo do ser» e Agostinho [*De vera religione* 36]: «A verdade é aquilo pelo qual se mostra o que é», e no mesmo livro [36]: «A verdade é aquilo pelo qual julgamos as coisas inferiores»²⁰².

Esta terceira definição é constituída por três fontes, primeira de Santo Hilário de Poitiers do *De Trinitate*, «o verdadeiro é declarativo e manifestativo do ser»²⁰³. A segunda é de Santo Agostinho, «a verdade é aquilo pelo qual se mostra o que é»²⁰⁴. A terceira definição é igualmente de Sto Agostinho, «a verdade é aquilo pelo qual julgamos as coisas inferiores»²⁰⁵.

O terceiro grupo de definições oferecidas por São Tomás diz respeito à verdade como conhecimento. O conhecimento é um efeito dos dois actos compreendidos nas definições precedentes. O conhecimento depende do âmbito ontológico-transcendental, mas também depende da adequação da coisa ao intelecto. Neste sentido, tendo-se verificado os dois passos anteriores, o conhecimento será verdadeiro.

O conhecimento verdadeiro detido pelo intelecto tem uma discursividade que lhe é própria, patente nas duas primeiras definições oferecidas por São Tomás. Na medida em que expressa o que uma realidade é, quais os elementos que a constituem e as causas que lhe são subjacentes²⁰⁶.

²⁰² «Tertio modo diffinitur verum, secundum effectum consequentem; et sic dicit Hilarius, quod *verum est declarativum et manifestativum esse*; et Augustinus in Lib. de vera Relig.: *veritas est qua ostenditur id quod est*; et in eodem libro: *veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus*». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 1, r).

²⁰³ C. Brouwer e M. Peeters advertem que a citação feita por S. Tomás, *verum est declarativum et manifestativum esse*, não se encontra exactamente no original do *De Trinitate* de Santo Hilário de Poitiers, porém noutras passagens do mesmo autor pode encontrar-se a mesma ideia. (Cf. C. BROUWER, M. PEETERS, Introdução e notas, in THOMAS d'AQUIN *Première Question Disputée – La Vérité*, [Paris: Vrin 2002] 54).

²⁰⁴ A definição de Santo Agostinho *veritas est qua ostenditur id quod est* encontra-se no *De vera religione* 36, 66.

²⁰⁵ A definição de Santo Agostinho *veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus* encontra-se também no *De vera religione* 31, 58.

²⁰⁶ Cf. M. BEUCHOT, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino* (Salamanca: Editorial San Esteban 2004) 125.

2.4. A relação entre o intelecto e as coisas

No 2º artigo desta primeira questão do *De veritate*, São Tomás propõe-se inquirir sobre se a verdade tem o seu “princípio”²⁰⁷ no intelecto ou nas coisas. O termo princípio (*principalius*) desempenha aqui papel fundamental, uma vez que nos adverte sobre os reais propósitos de São Tomás no que diz respeito a este artigo. Partilhando da posição de C. Brouwer e M. Peeters, se entendermos por princípio o que Aristóteles entendia, então o princípio quererá dizer primeiro na ordem do ser. Neste sentido, São Tomás propõe-se inquirir se a verdade se situa primeiro na ordem do ser no intelecto ou nas coisas.

São Tomás começa por abordar esta questão sob o ponto de vista da analogia de predicação e como tal expõe o seu pensamento no que diz respeito a este assunto em função de um pensamento analógico. Em seguida expomos o que é uma analogia de predicação, qual o seu fim e, por último, o exemplo oferecido por São Tomás.

Uma analogia de predicação ocorre quando «várias realidades possuem, cada uma, uma relação com uma mesma realidade, que é a única à qual convém de modo próprio, o nome e o conceito analógicos»²⁰⁸. Neste sentido, uma realidade possui na sua inteireza a propriedade referida e as outras realidades, estando em relação com essa realidade, possuem essa propriedade ou nomeação, mas apenas na medida em que se relacionam com essa realidade.

A analogia de predicação como analogia visa o propósito de relacionar duas realidades distintas outorgando-lhes uma denominação comum. A dificuldade está precisamente de que estas realidades distintas são consideradas a partir da sua denominação comum e não daquilo que as distingue. Por conseguinte, o fim é alcançado sempre que a denominação comum ultrapassa a barreira linguística expressando uma comunhão conceptual em razão de certa proporção²⁰⁹.

²⁰⁷ A tradução francesa opta por traduzir *principalius* por «princípio» conferindo ao termo uma conotação no âmbito do pensamento aristotélico. «Se a verdade encontra o seu princípio no intelecto ou nas coisas». «Secundum quaeritur utrum veritas principalius inveniatur in intellectu quam in rebus». (cf. C. BROUWER, M. PEETERS, Introdução e notas, in THOMAS d'AQUIN, *Première Question Disputée – La Vérité*, 63).

²⁰⁸ Cf. M. J. NICOLAS, *Analogia*, in *Vocabulário da Suma Teológica, Suma Teológica* (São Paulo: Loyola 2003) 73.

²⁰⁹ Cf. M. J. NICOLAS, *Analogia*, 73.

A analogia de predicação é usada diversas vezes por São Tomás, para ilustrar de que forma é que se pode entender a verdade:

Quando predicados dizem-se primeiramente de uma coisa e posteriormente de outras, não é necessário que aquela coisa que for causa das outras receba por primeiro a predicação comum, mas aquela em que está primeiramente a noção comum completa, como «sadio» diz-se primeiramente do animal, no qual a noção perfeita de saúde encontra-se em primeiro lugar, ainda que o remédio diz-se sadio enquanto proporciona saúde; e assim, dado que o verdadeiro diz-se antes de uma coisa e depois de outras, é necessário que se diga antes de tudo aquilo em que se encontra primeiramente a noção completa de verdade²¹⁰.

Deste modo, o predicado encontra-se mais propriamente numa das realidades da analogia e apenas de uma forma derivada, dependente, nas restantes realidades. O predicado de saúde diz-se propriamente de um animal, mesmo que o remédio seja sadio na medida em que provoca saúde no animal, uma vez que o remédio apenas pode ser nomeado como saudável na medida em que essa saúde se realiza no animal. Ora, São Tomás aplica esta analogia de predicação de igual modo no que diz respeito à noção de verdade, pois, a verdade é dita onde primeiro se dá a noção completa de verdade e só em seguida de umas e de outras coisas que se dizem ser verdadeiras.

Onde se dá a noção completa de verdade? São Tomás afirma que uma coisa apenas pode ser dita verdadeira quando se verifica a noção completa de verdade. A perfeição do movimento realizado ocorre apenas no fim do mesmo. Neste sentido, o movimento cognoscitivo termina na alma quando o cognoscente é no conhecido. Por conseguinte, uma coisa só pode ser dita verdadeira na medida em que se adequa ao intelecto²¹¹.

Concluindo, São Tomás considera que a noção completa de verdade ocorre primeiramente no intelecto e apenas posteriormente nas coisas. Tal verifica-se no âmbito do conhecimento teórico, uma vez que o conhecimento prático causa e mede as coisas, o que não acontece no conhecimento teórico que não causa e é medido pelas coisas²¹².

²¹⁰ «Dicendum, quod non oportet in illis quae dicuntur per prius et per posterius de multis, quod illud prius recipiat praedicationem communis, quod est ut causa aliorum, sed illud in quo est primo ratio illius communis completa; sicut sanum per prius dicitur de animali, in quo primo perfecta ratio sanitatis invenitur, quamvis medicina dicatur sana ut effectiva sanitatis. Et ideo, cum verum dicatur per prius et posterius de pluribus, oportet quod de illo per prius dicatur in quo primo invenitur completa ratio veritatis». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 2, r). A mesma analogia é encontrada em *ST I*, q. 16, a. 6, r.

²¹¹ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 1, r.

²¹² Cf. J. F. WIPPEL, *Truth in Thomas Aquinas*, 313.

2.5. Precedência da verdade em relação ao bem

Ora, no 1º artigo desta primeira questão São Tomás havia considerado existir na alma duas potências: a potência cognoscitiva e a potência apetitiva. O ajustar-se do ente ao apetite é expresso pela noção de bem e o ajustar-se do ente ao intelecto é expresso pela noção de verdade. Em ambos os casos notamos um movimento da alma em direção às coisas, embora os processos e os seus fins sejam distintos²¹³.

Nesta abordagem das duas potências existentes na alma devemos ter em conta, como nos diz São Tomás neste 2º artigo da primeira questão, que: «O complemento [estado completo] de qualquer movimento ou operação está no seu término»²¹⁴. Significa isto que qualquer movimento seja da faculdade apetitiva, seja da faculdade cognoscitiva apenas no seu fim poderá alcançar o bem, no primeiro caso, ou, a verdade, no segundo caso.

Neste âmbito, São Tomás segue as pisadas de Aristóteles e desenvolve os movimentos da potência cognoscitiva e da potência apetitiva até chegarem ao seu fim. No caso da potência cognoscitiva o movimento termina na alma, na medida em que o conhecido esteja no cognoscente. No caso da potência apetitiva, o movimento termina nas coisas. Ora, São Tomás entende isto como um processo através do qual a coisa fora da alma move o intelecto para o seu conhecimento e a coisa entendida move o apetite para a coisa onde se iniciou o movimento²¹⁵.

Quais as conclusões que São Tomás se permite tirar deste movimento circular que se dá na alma? Primeiro, há uma precedência da verdade em relação ao bem, na medida em que primeiro se conhece para depois desejar. Segundo, seguindo Aristóteles, afirma que o bem e o mal estão nas coisas, ao passo que o verdadeiro e o falso estão no intelecto²¹⁶. Terceiro, se uma coisa só se diz verdadeira quando adequada ao intelecto, isto implica que o verdadeiro encontra-se primeiramente no intelecto e só posteriormente nas coisas²¹⁷.

²¹³ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 2, r.

²¹⁴ «Complementum autem cuiuslibet motus vel operationis est in suo termino». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 2, r). Aqui seguimos a tradução francesa que traduz: «complementum» por *état complet* (estado completo), o que em nosso entender parece ser mais esclarecedor do que teria querido dizer S. Tomás.

²¹⁵ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 2, r.

²¹⁶ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 2, r.

²¹⁷ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 2, r.

2.6. Intelecto prático e intelecto especulativo

São Tomás anteriormente ofereceu a distinção entre dois movimentos na alma. Em seguida retirou algumas conclusões sobre o verdadeiro na relação do intelecto com as coisas. Porém, agora vê com extrema relevância realizar a distinção no seio do intelecto entre intelecto prático e intelecto especulativo²¹⁸. Este ponto tem como propósito aprofundar a relação entre o intelecto e as coisas.

O intelecto prático e o intelecto especulativo são ambas potências intelectivas. Isto significa que não são duas potências de um único intelecto que visam fins distintos, mas dois fins de uma única potência intelectiva. A unidade do intelecto é salvaguardada, na medida em que não são partes do intelecto, mas fins distintos do mesmo intelecto²¹⁹.

O intelecto prático tem como fim a operação, a acção²²⁰. «Pois o intelecto prático causa a coisa, daí que é medida das coisas que são feitas pelo mesmo»²²¹. O intelecto especulativo tem como fim a consideração da verdade²²². «Enquanto o especulativo, porque recebe das coisas, é de certo modo movido por elas, e assim as coisas medem-no como se diz em X Metaph. [2]»²²³.

A relação que se estabelece entre o intelecto e as coisas deriva dos dois fins detidos pelo intelecto, acima descritos por intelecto prático e intelecto especulativo. No caso do intelecto prático, São Tomás diz-nos que pelo facto de que as coisas são criadas por este intelecto se afirma que o intelecto é a medida das coisas. J. Pieper explicita esta ideia: «A mente criadora e conhecedora do artista (ou do técnico) está presente no trabalho material objetivo, assim como o trabalho está presente tão intimamente e conversivamente na mente do criador»²²⁴. No caso do intelecto especulativo são as coisas que medem o intelecto, uma vez que a relação de receptividade em relação às coisas implica que as coisas sejam a medida do intelecto e não o contrário.

²¹⁸ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 2, r.

²¹⁹ Cf. *ST*, I, q. 79, a. 11, r. «O intelecto prático e o especulativo não são potências diversas». «Dicendum quod intellectus practicus et speculativus non sunt diversae potentiae».

²²⁰ «Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus. Nam intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem, practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus». (cf. *ST*, I, q. 79, a. 11, r.)

²²¹ «Intellectus enim practicus causat res, unde est mensura rerum quae per ipsum fiunt». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 2, r.)

²²² Cf. *ST*, I, q. 79, a. 11, r.

²²³ «Sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodam modo motus ab ipsis rebus, et ita res mesurant ipsum. Ex quo patet quod res naturales, a quibus intellectus noster scientiam accipit, mesurant intellectum nostrum, ut dicitur in X Metaph». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 2, r.)

²²⁴ «The Creative knowing mind of the artist (or technician) is present in the objective, material work as intimately as conversely the work is present in the mind of its creator». (cf. J. PIEPER *Living the truth*, 41).

Por conseguinte, a relação das coisas com o intelecto faz-se de duas maneiras, dependendo da acção que o intelecto tem sobre as coisas. Se por um lado, o intelecto como que recebe dos sentidos a impressão das coisas, nesse caso se poderá dizer que o intelecto é medido pelas coisas. Por outro lado, o intelecto exerce em si o acto de criar, tornando-se causa de uma coisa, então, nesse caso, se pode afirmar que o intelecto é a medida das coisas. Portanto, as coisas naturais estão em relação com o intelecto de diversos modos dependendo da relação que o intelecto tiver com as coisas, se se trata de uma relação de criação ou se se trata de uma relação de receptividade²²⁵.

São Tomás em seguida dá um passo que é fundamental na arquitetura da sua noção de verdade. O passo dado por São Tomás implica a distinção entre dois intelectos: o intelecto divino e o intelecto humano. Situa o intelecto divino na relação com as coisas, a esta relação aplicam-se diversos termos que temos vindo a referir até ao momento a respeito do intelecto humano. «Mas estas são medidas pelo intelecto divino no qual todas as coisas são como que artefactos na mente do artífice: assim pois o intelecto divino é mensurador e não mensurado»²²⁶. Portanto, a relação que o intelecto divino tem com as coisas é uma relação de criador para a criatura.

A questão que agora se coloca é a seguinte: em que medida é que podemos dizer que as coisas são verdadeiras na sua relação com o intelecto divino e na sua relação com o intelecto humano? São Tomás responde da seguinte forma:

Então a coisa natural, constituída entre dois intelectos, diz-se verdadeira por adequação a ambos: segundo a adequação ao intelecto divino, diz-se verdadeira enquanto cumpre aquilo para o qual foi ordenada pelo intelecto divino, como fica claro pela definição apontada por Anselmo [De veritate 7], por Agostinho [De vera religione 36] e por Avicena, na referida sentença: “A verdade de qualquer coisa é a propriedade do seu ser que lhe foi assinalado”²²⁷.

O intelecto divino na medida em que age como um artífice detendo uma ideia do que pretende no acto de criar, causa as coisas. Nesse sentido, o intelecto divino não é medido pelas coisas, pois estas não existem fora dele, mas é este intelecto que mede as coisas, pois as coisas têm nele a sua origem. Se as coisas existem no intelecto divino como na men-

²²⁵ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 2, r.

²²⁶ «Sed sunt mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia sicut omnia artificata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 2, r).

²²⁷ «Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum, ut patet per Anselmum in Lib. de Verit. et per Augustinum in Lib. de vera religione, et per Avicennam in diffinitione inducta, scilicet: *veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei*». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 2, r).

te de um artífice, então as coisas serão verdadeiras na medida em que se adequem ao intelecto divino²²⁸.

Em relação ao intelecto humano, a coisa diz-se igualmente verdade por adequação, como afirma São Tomás: «Porém, quanto à sua adequação ao intelecto humano uma coisa diz-se verdadeira enquanto é capaz de dar de si uma verdadeira estimativa, como pelo contrário dizem-se falsas aquelas coisas “capazes de parecer o que não são ou como não são, como se diz em V *Metaph.*[29]»²²⁹.

Por último, dissipando todas as dúvidas sobre o tipo de relação que existe entre os dois intelectos e as coisas, São Tomás dá um exemplo que considera absurdo, ou impossível. Se considerássemos a inexistência do intelecto humano, as coisas continuavam a ser verdadeiras na sua relação com o intelecto divino. Porém, se considerarmos a inexistência de ambos os intelectos, supondo a permanência das coisas, de forma alguma permaneceria a noção de verdade. Isto, porque como nos diz São Tomás: «Ora, a primeira noção de verdade inere à coisa antes da segunda, porque primeiro é a comparação da coisa com o intelecto divino do que com o humano»²³⁰.

2.7. A verdade existe primeiramente no intelecto que compare e divide

São Tomás irá tratar no 3º artigo da 1ª questão do *De veritate* sobre a verdade no intelecto humano. O propósito desta investigação será conceber a relação que se estabelece entre o intelecto humano e as coisas dentro de uma hierarquia temporal.

São Tomás começa por afirmar que o verdadeiro se encontra primeiro no intelecto e só depois nas coisas. Também, o verdadeiro se encontra primeiro no acto do intelecto com-

²²⁸ Cf. J. PIEPER *Living the truth*, 52. «A verdade da coisa consiste na sua relação com o intelecto conhecedor: contudo uma coisa está relacionada com o nosso intelecto humano apenas por causa da sua primeira correlação com o intelecto de Deus, correlação que é actualizada na forma da coisa». «The truth of a thing consists in its correlation to a knowing mind; yet a thing is correlated to our human mind only because of its primary correlation to God's mind, a correlation that is actualized in the form of that thing».

²²⁹ «Secundum autem adaequationem ad intellectum dicitur res vera, in quantum est nata de se facere veram aestimationem; sicut e contrario falsa dicuntur quae sunt nata videri quae non sunt, aut qualia non sunt, ut dicitur in V *Metaphysic.*» (cf. *De veritate*, q. 1, a. 2, r).

²³⁰ «Prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda, quia prius est eius comparatio ad intellectum divinum quam humanum». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 2, r).

ponente e dividente e só secundária e posteriormente no acto intelecto que forma a quiddidade das coisas²³¹.

O intelecto constitui, por meio da apreensão, uma determinada noção da coisa. A identidade entre a coisa e o intelecto é excluída por São Tomás, porque não se trata de uma multiplicação da coisa no intelecto, «mas nada tem adequação a si mesmo, pois a igualdade é própria das coisas distintas»²³². Contudo, São Tomás concebe a verdade entre a coisa e o intelecto através da noção de igualdade, e entende por igualdade, o que se realiza entre duas realidades distintas, as quais são iguais sob um determinado ponto de vista às quais se aplica a adequação. Daí que São Tomás afirme: «Mas, quando começa a julgar a coisa apreendida, então este juízo do intelecto é algo próprio dele que não se encontra fora na coisa; mas, quando se estabelece adequação ao que está fora na coisa, o juízo diz-se verdadeiro»²³³.

O primeiro acto do intelecto em que se encontra a verdade é no acto de compor e dividir. Esta operação é designada por juízo. São Tomás oferece o seguinte exemplo: quando o intelecto ajuiza que uma coisa é ou não é. «Então o intelecto julga a coisa apreendida quando diz que alguma coisa é ou não é, o que é próprio do intelecto componente e dividente»²³⁴.

O acto do intelecto que forma a quiddidade das coisas diz-se que é verdadeiro secundária e posteriormente. Isto ocorre na medida em que o intelecto forma definições, as quais podem ser verdadeiras ou falsas devido à composição ser verdadeira ou falsa. O que aconteceria diz-nos São Tomás da seguinte forma:

Daí afirmar-se que uma definição diz-se verdadeira ou falsa em razão da composição verdadeira ou falsa, como quando se atribui uma definição a alguma coisa que esta não, como se se atribuisse a definição de círculo ao triângulo, ou também, quando as partes da definição não se possam juntar, como se se definisse algo como “animal insensível”: realmente a composição implicada, a saber, que algum animal seja insensível é falsa²³⁵.

²³¹ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 3, r.

²³² «Idem autem non adaequatur sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 3, r).

²³³ «Sed quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re. Sed quando adaequatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum;» (cf. *De veritate*, q. 1, a. 3, r).

²³⁴ «Tunc autem iudicat intellectus de re apprehensa quando dicit aliquid esse vel non esse, quod est intellectus componentis et dividensis». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 3, r).

²³⁵ «Unde diffinitio dicitur vera vel falsa, ratione compositionis verae vel falsae, ut quando scilicet dicitur esse diffinitio eius cuius non est, sicut si diffinitio circuli assignetur triangulo; vel etiam quando partes diffinitionis non possunt componi ad invicem, ut si dicatur diffinitio alicuius rei animal insensibile, haec enim compositio quae implicatur, scilicet aliquod animal est insensibile, est falsa». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 3, r).

São Tomás explica que a definição é baseada numa composição efectuada por meio do juízo, acto do intelecto componente e dividente. Portanto, compor uma definição, acto do intelecto que forma a quiddidade das coisas, implica um juízo, acto de composição ou de divisão. É neste sentido que se pode afirmar que o verdadeiro está secundária e posteriormente no intelecto que forma a quiddidade das coisas²³⁶.

Por conseguinte, São Tomás considera sintetizar de que realidades ou relações se pode dizer o verdadeiro. Tendo em conta tudo o que foi dito até ao momento, o verdadeiro diz-se primeiro da composição ou divisão do intelecto. Segundo, da definição das coisas dependendo de estas terem uma composição verdadeira ou falsa. Terceiro, o verdadeiro diz-se das coisas, na medida em que tenham adequação ao intelecto divino ou sejam capazes de se adequar ao intelecto humano. Em quarto e último lugar, do homem ao poder escolher as coisas verdadeiras ou quando realiza uma estimativa de si ou dos outros que seja verdadeira ou falsa, por último, por aquilo que diz ou faz²³⁷.

2.8. A verdade no intelecto divino, a verdade no intelecto humano e a verdade nas coisas

No 2º artigo do *De veritate*, São Tomás lançou o repto da existência da verdade no intelecto divino, no intelecto humano e nas coisas. Nos artigos 4º, 5º e 6º, São Tomás retoma estes conceitos tendo em vista falar da verdade no intelecto divino, no intelecto humano e nas coisas criadas. Nestes artigos, São Tomás conceberá a relação entre estes três elementos uma vez que é pela relação entre estes que nos podemos referir ao que designamos por verdade.

2.8.1. A verdade no intelecto divino

A verdade está primeira e propriamente no intelecto divino. São Tomás retoma aqui o que havia afirmado de a verdade estar primeiro na ordem do ser no intelecto (*principa-*

²³⁶ Cf. C. BROUWER, M. PEETERS, Introdução e notas, in THOMAS d'AQUIN, *Première Question Disputée – La Vérité*, 24.

²³⁷ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 3, r.

lius) e de que a verdade estava propriamente no intelecto divino, pois as coisas existem no intelecto divino como na mente de um artífice, o qual as cria e como que as mantém na existência. São Tomás parece inserir aqui um relevante tema de que a criação é um acto contínuo de Deus. Neste sentido, o intelecto divino é tomado como causa das coisas. «Entretanto, a verdade que delas se diz em comparação com o intelecto divino acompanha-as inseparavelmente, posto que estas só podem existir pelo intelecto divino que as produz no ser»²³⁸.

Neste ponto, São Tomás como que acrescenta que a verdade no intelecto divino é apenas uma²³⁹. «Portanto, a verdade do intelecto divino é uma apenas, desta derivam no intelecto humano muitas verdades, “como de um único semblante do homem resultam muitos símiles no espelho”, como diz a Glosa sobre o versículo “Vieram a menos as verdades entre os filhos dos homens” [Sl 11]»²⁴⁰. A referência à verdade no intelecto divino não se entende na multiplicidade, mas na unidade. «Ora, esta verdade primeira só pode ser uma para todas as coisas»²⁴¹. É de uma única verdade no intelecto divino que se entende a multiplicidade das coisas criadas, bem como as muitas verdades entendidas no intelecto humano de múltiplas coisas verdadeiras. «Se pois se considera a verdade propriamente dita, segundo a qual todas as coisas são principalmente verdadeiras, então todas as coisas são verdadeiras por uma única verdade, a saber, a do intelecto divino: e assim Anselmo fala da verdade [*De veritate*]»²⁴².

A relação que se estabelece entre a verdade primeira e as coisas criadas é compreendido através da noção de participação²⁴³. São Tomás afirma:

Todavia se disse acima que alguma coisa é denominada verdadeira pela verdade primeira como medida intrínseca: daí que as coisas criadas variem certamente na participação da verdade primeira, mas a verdade primeira pela qual são denominadas verdadeiras de modo

²³⁸ «Sed veritas quae de eis dicitur in comparatione ad intellectum divinum eis inseparabiliter comunicatur: cum nec subsistere possint nisi per intellectum divinum eas in esse producentem». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 4, r).

²³⁹ S. Tomás socorre-se do comentário de Pedro Lombardo aos salmos para sustentar a unidade da verdade no intelecto humano. «Veritas enim Dei una est, qua illustrantur animae sanctae; sed in hominibus multae sunt veritates. Sicut ab una facie multae in speculis imagines apparent». (Cf. C. BROUWER, M. PEETERS Introdução e notas THOMAS d'AQUIN *Première Question Disputée – La Vérité*, 86).

²⁴⁰ «Veritas ergo intellectus divini est una tantum, a qua in intellectu humano derivantur plures veritates, sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sicut dicit glosa super illud: *diminutae sunt veritates a filiis hominum*.» (cf. *De veritate*, q. 1, a. 4, r).

²⁴¹ «Haec autem veritas prima non potest esse de omnibus nisi una». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 5, r).

²⁴² «Si ergo accipiat veritas proprie dicta secundum quam sunt omnia principaliter vera, sic omnia sunt vera una veritate, scilicet veritate intellectus divini; et sic Anselmus de veritate loquitur in Lib. de veritate». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 4, r).

²⁴³ Cf. L.-B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin* (Paris: J. Vrin 1953); C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, in *Opere Complete*, Vol. 3 (Segni: EVI 2005).

algum muda; e isto é o que diz Agostinho: “Nossas mentes às vezes vêm mais e às vezes menos a mesma verdade, mas esta, permanecendo em si, nem prospera nem degenera”; Se todavia considerarmos a verdade inerente às coisas, então se diz que a verdade muda, segundo algumas coisas mudarem conforme a verdade.²⁴⁴

Por conseguinte, São Tomás afirma que a verdade primeira é a medida de qualquer coisa que possa ser designada por verdadeira. Neste caso refere-se ao que considera ser medida extrínseca; pela verdade inerente se designa algo por verdadeiro como medida intrínseca. As coisas criadas variam na medida do seu grau de participação da verdade primeira, a qual é imutável. Porém quando se considera a verdade inerente às coisas, aí podemos afirmar que a verdade muda, uma vez que as coisas mudam para serem conformes à verdade²⁴⁵.

A verdade das coisas muda na sua relação com o intelecto divino. Contudo quando se dá esta mudança, não é uma mudança da verdade para a falsidade, mas uma mudança da verdade para outra verdade. «Se pois se considera a verdade da coisa quanto ao intelecto divino, então a verdade das coisas mutáveis muda, não em falsidade mas em outra verdade, pois a verdade é uma forma maximamente geral, já que o verdadeiro e o ente são convertíveis»²⁴⁶.

A verdade das coisas muda também quando se considera a sua relação com o intelecto humano. Porém neste caso como nos diz São Tomás tanto poderá mudar em falsidade, como da verdade em outra verdade²⁴⁷. No caso da mudança da verdade em outra verdade, São Tomás especifica que coisas iguais mantêm-se coisas iguais. Contudo a igualdade em causa não será a mesma. «É preciso que, quando de modo semelhante mudem o intelecto e a coisa, permaneça a verdade, embora não a mesma»²⁴⁸. No caso de mudança da verdade em falsidade, esta verifica-se quando muda a coisa sem mudar o intelecto, ou vice-versa, ou mudam ambos, mas não do mesmo modo²⁴⁹.

²⁴⁴ «Dictum est autem superius quod aliquid denominatur verum veritate prima quasi mensura extrinseca, sed veritate inherente quasi mensura intrinseca. Unde res creatae variantur quidem in participatione veritatis primae; ipsa tamen veritas prima, secundum quam dicuntur vera, nullo modo mutatur; et hoc est quod Augustinus dicit in Lib. de libero Arbit.: *mentes nostrae aliquando plus, aliquando minus vident de ipsa veritate; sed ipsa in se manens nec proficit nec deficit*. Si autem accipiamus veritatem inherentem rebus, sic veritas mutari dicitur, secundum quod aliqua secundum veritatem mutantur». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 6, r).

²⁴⁵ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 6, r.

²⁴⁶ «Si ergo accipiat veritas rei secundum ordinem ad intellectum divinum, tunc quidem mutatur veritas rei mutabilis non in falsitatem sed in aliam veritatem, veritas enim est forma maxime generalis, cum verum et ens convertantur». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 6, r).

²⁴⁷ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 6, r.

²⁴⁸ «Oportet quod quando similiter mutatur intellectus et res, remaneat quidem veritas, sed alia». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 6, r).

²⁴⁹ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 6, r.

2.8.2. A verdade no intelecto humano

Tendo em conta o que foi afirmado até ao momento, São Tomás permite-se concluir que a verdade é dita propriamente do intelecto humano, porém secundariamente, e a razão por que afirma tal ideia deriva do facto de que a relação que se constitui entre o intelecto humano e as coisas é dita accidental. «A verdade pois que se diz das coisas em comparação com intelecto humano é de certo modo accidental às próprias coisas: supondo que o intelecto humano não existisse nem pudessem existir, as coisas permaneceriam em sua essência»²⁵⁰. São Tomás tece considerações sobre a relação do intelecto humano e as coisas sublinhando que o intelecto humano não mantém as coisas na ordem do ser, algo que apenas o intelecto divino realiza. Por conseguinte, o intelecto humano é entendido como efeito, no sentido em que recebe a ciência das coisas²⁵¹.

São Tomás afirmou anteriormente que a verdade existente no intelecto divino é una, da qual deriva a verdade das múltiplas coisas existentes²⁵². Ora ao referir a verdade propriamente dita em que se diz as coisas serem verdadeiras secundariamente, São Tomás afirma que teremos de sustentar uma multiplicidade de verdades existentes no intelecto de muitas coisas verdadeiras. «Se todavia se considera a verdade propriamente dita, segundo a qual as coisas dizem-se verdadeiras secundariamente, então há muitas verdades de muitas coisas verdadeiras, e também muitas verdades em diversas almas de uma única coisa verdadeira»²⁵³. Por conseguinte, São Tomás sustenta a unidade da verdade primeira, porém no que diz respeito à verdade dita de forma inerente às coisas criadas e à verdade dos enunciados no intelecto humano reconhece multiplicidade.

De facto, em nosso intelecto a verdade só se diversifica de duas maneiras: a primeira por causa da diversidade das coisas conhecidas das quais há diversos conhecimentos aos quais seguem-se várias verdades na alma; a segunda pelos diversos modos de entender: o percurso de Sócrates é de facto uma realidade única, mas a alma que compondendo e dividendo simultaneamente entende o tempo, como se diz em III De anima, de modo diverso entende o per-

²⁵⁰ «Veritas autem quae dicitur de rebus in comparatione ad intellectum humanum, est rebus quodam modo accidentalis, quia posito quod intellectus humanus non esset nec esse posset, adhuc res in sua essentia permaneret». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 4, r).

²⁵¹ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 4, r.

²⁵² Cf. 2.6.2 A verdade no intelecto divino.

²⁵³ «Si autem accipiat veritas proprie dicta, secundum quam secundario res verae dicuntur, sic sunt plurium verorum plures veritates et etiam unius veri plures veritates in animabus diversis». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 4, r).

curso de Sócrates como presente, passado e futuro, e segundo isso forma diversas concepções em que se encontram diversas verdades²⁵⁴.

Portanto, a verdade primeira e eterna é apenas uma, porém na criação ocorre a existência de diversidade de verdades. A diversidade em causa de forma alguma pode ocorrer no intelecto divino. Isto, porque em Deus por um único acto cognoscitivo todas as coisas são conhecidas²⁵⁵.

2.8.3. A verdade nas coisas

São Tomás retorna neste 6º artigo ao tema tratado no 1º artigo, a saber, a relação entre a verdade das coisas e o intelecto. Porém, no 2º artigo por um argumento de redução ao absurdo tínhamos visto que a verdade das coisas de forma alguma poderia permanecer caso todo e qualquer intelecto deixasse de existir. Desta forma, voltamos ao argumento central de São Tomás de que a verdade se diz por analogia de predicação.

As coisas então se dizem verdadeiras pela verdade que está no intelecto divino ou no intelecto humano, como o alimento diz-se sadio pela saúde que está no animal, e não como por uma forma inerente; mas pela verdade que na própria coisa, a qual é precisamente a entidade adequada ao intelecto ou adequando a si o intelecto, a coisa denomina-se verdadeira como por uma forma inerente, como o alimento diz-se sadio por uma sua própria qualidade da qual se diz sadio²⁵⁶.

Neste sentido, a verdade das coisas pode ser dita imprópria e secundariamente, uma vez que esta dá-se somente pela relação ou à verdade que está no intelecto divino ou à verdade que está no intelecto humano²⁵⁷. No caso do intelecto divino refere-se a verdade das

²⁵⁴ «In intellectu enim nostro non diversificatur veritas nisi dupliciter: uno modo propter diversitatem cognitorum, de quibus diversas cognitiones habet quas diversae veritates in anima consequuntur; alio modo ex diverso modo intelligendi. Cursus enim Socratis est res una, sed anima quae componendo et dividendo intelligit tempus, ut dicitur in III de anima, diversimode intelligit cursum Socratis ut praesentem, praeteritum, et futurum; et secundum hoc diversas conceptiones format, in quibus diversae veritates inveniuntur». (cf. *De veritate* q. 1, a. 5, r).

²⁵⁵ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 7, r.

²⁵⁶ «Denominantur autem res verae a veritate quae est in intellectu divino vel in intellectu humano, sicut denominatur cibus sanus a sanitate quae est in animali, et non sicut a forma inhaerente; sed a veritate quae est in ipsa re, quae nihil aliud est quam entitas intellectui adaequata, vel intellectum sibi adaequans, denominatur sicut a forma inhaerente, sicut cibus denominatur sanus a qualitate sua, a qua sanus dicitur». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 4, r).

²⁵⁷ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 4, r.

coisas por meio da entidade adequada ao intelecto; no caso da relação com o intelecto humano a verdade está na coisa na medida em que esta adequa a si o intelecto²⁵⁸.

São Tomás coloca a seguinte questão: a verdade das coisas criadas é eterna? São Tomás considera que uma coisa pode ser designada por verdadeira de duas maneiras: por uma medida intrínseca ou verdade inerente; por uma medida externa ou verdade extrínseca. No que diz respeito à verdade intrínseca às verdades das coisas no intelecto humano, São Tomás considera que esta verdade não é eterna, uma vez que nem as coisas, nem o intelecto humano existem desde toda a eternidade. Porém, a verdade das verdades das coisas criadas, por meio da qual todas as coisas são denominadas verdadeiras têm por medida extrínseca a verdade eterna e assim, nesse caso, a verdade tanto das coisas como das proposições é eterna²⁵⁹.

Por último, São Tomás questiona se a verdade criada é imutável. Nesta questão São Tomás distingue três modos segundo os quais uma coisa muda.

O primeiro modo diz respeito à forma ou substância: São Tomás exclui este tipo de mutação, sendo que a forma perdura como imutável²⁶⁰. São Tomás introduz aqui a chave para entendermos esta questão: em função de quê se pode dizer que as coisas mudam?

No segundo modo considera-se que as coisas podem mudar por inerência à própria coisa. Então podemos dizer que as coisas mudam. «Pois quando ela inere ao que muda segundo a mesma, então se diz que também ela muda, como se diz que muda a brancura ou a quantidade quando alguma coisa muda segundo estas, por sucederem-se as mesmas alternadamente no sujeito»²⁶¹. Porém, as coisas podem mudar em função de algo extrínseco a si mesmas e, neste caso, São Tomás afirma que as coisas permanecem imutáveis. «Quando todavia aquela coisa segundo a qual ocorre a mutação é extrínseca, então ela não muda naquela mutação, mas permanece imutável, como não se diz que o lugar se move quando alguma coisa se move localmente»²⁶². Portanto, São Tomás conclui que as coisas mudam em função de algo pelas quais se pode dizer que mudam ou que não mudam e permanecem imutáveis.

²⁵⁸ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 4, r.

²⁵⁹ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 5, r.

²⁶⁰ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 6, r.

²⁶¹ «Quando enim est inherens ei quod movetur secundum ipsum, tunc et ipsum mutari dicitur, sicut albedo vel quantitas mutari dicuntur, quando aliquid secundum ipsa mutatur, eo quod ipsamet secundum hanc mutationem succedunt sibi invicem in subiecto». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 6, r).

²⁶² «Quando autem illud, secundum quod est mutatio est extrinsecum, tunc in illa mutatione non movetur, sed immobile perseverat, sicut locus non dicitur moveri quando aliquis secundum locum movetur». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 6, r).

O terceiro modo existe no seio da mudança que se dá em função da inerência à própria coisa. Neste sentido, pode dizer-se que a coisa muda de dois modos: de um modo geral e de um modo especial. A forma geral, quando se dá a mutação, permanece a mesma segundo a razão, mas não permanece a mesma segundo o ser. A forma especial, uma vez feita a mutação, não permanece a mesma, nem segundo a razão, nem segundo o ser²⁶³.

2.9. Toda a verdade depende da verdade primeira?

A verdade existe no intelecto divino, existe no intelecto humano, existe nas coisas. As coisas criadas, como vimos anteriormente, imitam o intelecto divino. A imitação estabelece uma relação de dependência que lhes mantém a subsistência. Porém, surge uma questão, como entender as coisas criadas que sofrem de negações ou de privações? Será que a verdade das coisas criadas que sofrem estas negações ou privações, depende igualmente de Deus?

No tratamento desta questão no 8º artigo São Tomás retoma as suas afirmações a respeito de existir verdade nas coisas criadas e no intelecto. No intelecto a verdade existe na medida em que este se adequa às coisas; nas coisas, na medida em que estas imitam o que existe no intelecto divino e em que geram de si mesmas uma verdadeira apreensão no intelecto humano²⁶⁴. São Tomás esclarece que a coisa existente imita através da sua forma o que existe no intelecto divino. Será também pela mesma forma que a coisa gera de si uma apreensão verdadeira no intelecto humano e será por esta que toda a coisa tem o seu ser²⁶⁵. Contudo, diz-nos São Tomás, no caso das negações ou privações não podemos dizer que estas tenham uma forma pela qual imitem o exemplar da arte divina ou engendrem uma percepção de si no intelecto humano. São Tomás oferece dois exemplos:

Assim, pois, fica claro que ao dizer-se “pedra verdadeira” ou “verdadeira cegueira” a verdade não ocorre identicamente nos dois casos: a verdade dita da pedra encerra em sua noção a entidade da pedra e lhe acrescenta a relação ao intelecto, causada também por parte da própria coisa, por ter algo pelo qual possa referir-se; já a verdade dita da cegueira não inclui em si a própria privação que é a cegueira, mas somente a relação da cegueira ao intelecto, a

²⁶³ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 6, r.

²⁶⁴ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 8, r.

²⁶⁵ «Todavia a coisa existente fora da alma imita por sua forma a arte do intelecto divino, e por esta naturalmente gera de si uma apreensão verdadeira no intelecto humano, como também justamente pela mesma forma toda a coisa tem o ser». «Res autem existens extra animam, per formam suam imitatur artem divini intellectus, et per eandem nata est facere veram apprehensionem in intellectu humano, per quam etiam formam unaquaque res esse habet». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 8, r).

qual não tem por parte da própria cegueira nada em que sustentar-se, pois a cegueira não tem adequação ao intelecto em virtude de algo que tenha em si mesma²⁶⁶.

Neste sentido, São Tomás considera a diferença entre a verdade das coisas criadas e a verdade das coisas criadas que detêm negações ou privações. Sendo que estas últimas têm apenas uma relação com o intelecto, uma vez que as negações e privações não são imitações da arte divina. Porém, se estas coisas que sofrem privações, nas suas negações ou privações não são imitação da arte divina, logo, podemos concluir que a sua verdade não depende de Deus.

A investigação de São Tomás vai noutro sentido afirmando que a verdade encontrada nas coisas compreende a entidade da coisa e a sua adequação ao intelecto, e também adequação do intelecto às coisas e às suas privações. Uma vez que a verdade no intelecto, ou seja, a sua perfeita operação é verdadeira quando conhece o verdadeiro. Por conseguinte, conclui São Tomás: «Por isso, sendo todo bem de Deus como também toda forma, é preciso absolutamente dizer que toda a verdade provém de Deus»²⁶⁷.

2.10. A verdade nas coisas divinas diz-se da essência ou de uma pessoa?

A questão colocada por São Tomás no 7º artigo procura aprofundar o modo pelo qual se realiza em Deus o princípio da adequação entre o intelecto e a coisa. A atribuição do princípio a Deus carece de compreensão da distinção entre as noções de essência e de pessoa divina.

São Tomás afirma que a verdade em Deus pode ser considerada de dois modos: num primeiro modo, propriamente; num segundo modo, metaforicamente. Ao entendermos a verdade propriamente dita e a sua relação com o princípio de igualdade do intelecto à coisa, devemos ter em conta que em Deus se verifica uma coincidência entre o intelecto divino e a sua essência. Afirma São Tomás: «Mas a adequação entre o intelecto divino e a

²⁶⁶ «Sic ergo patet quod cum dicitur lapis verus et caecitas vera, non eodem modo veritas se habet ad utrumque: veritas enim de lapide dicta claudit in sui ratione lapidis entitatem, et superaddit habitudinem ad intellectum, quae causatur etiam ex parte ipsius rei, cum habeat aliquid secundum quod referri possit; sed veritas dicta de caecitate non includit in se ipsam privationem quae est caecitas, sed solummodo habitudinem caecitatis ad intellectum; quae etiam non habet aliquid ex parte ipsius caecitatis in quo sustentetur, cum caecitas non aequetur intellectui ex virtute alicuius quod in se habeat». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 8, r).

²⁶⁷ «Unde, cum omne bonum sit a Deo, et omnis forma, oportet absolute dicere, quod omnis veritas sit a Deo». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 8, r).

Essência divina não se dá como entre o mensurante e o mensurado, pois um não é princípio do outro, mas são totalmente idênticos»²⁶⁸. Por conseguinte, conclui São Tomás que à verdade resultante de tal igualdade não importa nenhum carácter de princípio, uma vez que há total identidade entre os dois. Se considerarmos a verdade do intelecto divino na adequação às coisas criadas será que permanece a mesma? São Tomás afirma peremptoriamente que sim, na medida em que entender-se a si mesmo e às criaturas é idêntico em Deus. Porém, acrescenta à noção de verdade o carácter de princípio em relação às criaturas das quais é medida e causa²⁶⁹. Concluindo a respeito do primeiro modo São Tomás afirma:

Ora, todo nome que em Deus não importa a noção de princípio ou do que decorre de um princípio, ou também que importa a noção de princípio em relação às criaturas, diz-se essencialmente. Por isso, nas coisas divinas, se a verdade é considerada em sentido próprio diz-se essencialmente: todavia é própria da pessoa do Filho como a arte e as outras realidades pertencentes ao intelecto²⁷⁰.

No segundo modo, designado por metaforicamente, São Tomás refere a consideração da verdade em Deus quando a temos em conta segundo o carácter encontrada nas coisas criadas. Pois, nas coisas criadas pode dizer-se que há verdade quando esta imita o intelecto divino. «Daí que analogamente diz-se verdade nas coisas divinas a suprema imitação do princípio que convém propriamente ao Filho, e diz-se pessoalmente; e assim fala Agostinho no livro *De vera religione*»²⁷¹.

2.11. A verdade nos sentidos e no intelecto

Atender à noção de verdade nos sentidos e no intelecto realizado no 9º artigo da 1ª Questão do *De veritate*, traz consigo a difícil tarefa de aceder à teoria do conhecimento em São Tomás. No referido artigo, o autor considera de que forma é que a verdade está nos sentidos e no intelecto. Reconhecendo que a verdade está nos sentidos e no intelecto, porém

²⁶⁸ «Intellectus autem divinus et essentia divina non adaequantur ad invicem sicut mensurans et mensuratum, cum unum non sit principium alterius, sed sunt omnino idem». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 7, r).

²⁶⁹ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 7, r.

²⁷⁰ «Omne autem nomen quod in divinis rationem principii vel quod est a principio, non importat, vel etiam importans rationem principii ad creaturas, essentialiter dicitur. Unde in divinis si veritas proprie accipitur, essentialiter dicitur; tamen appropriatur personae filii, sicut ars et cetera quae ad intellectum pertinent». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 7, r).

²⁷¹ «Unde et similiter hoc modo veritas dicitur in divinis summa imitatio principii, quae filio convenit; et secundum hanc acceptionem veritatis, veritas proprie convenit filio, et personaliter dicitur; et sic loquitur Augustinus in Lib. de vera religione». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 7, r).

de modos diversos²⁷². O entendimento gnoseológico de S. Tomás não coloca em causa se o que lhe chega pelos sentidos é ou não verdade. Pelo contrário o que lhe chega pelos sentidos é tal como se nos apresenta. A sua tese é a do realismo e argumenta a respeito desta a partir da objectividade da realidade e da forma como esta se lhe apresenta²⁷³. Em seguida, exporemos o caminho realizado por São Tomás entre os sentidos e o intelecto que sustentam o realismo do qual é defensor.

A teoria do conhecimento em São Tomás assinala dois níveis cognoscitivos, o empírico e o intelectual. É relevante termos em conta que estes dois níveis se interpenetram, estando profundamente imbrincados um no outro, uma vez que o homem é um composto de corpo-alma²⁷⁴. Afirmar M. Beuchot «O nível do empírico é uma percepção sensorial do singular; mas, devido à conexão com o outro nível, contém já elementos intelectivos (que serão aspectos da captação – indirecta – do universal)»²⁷⁵.

Nos sentidos o processo ocorre da seguinte forma. Os sentidos recebem o objecto e limitam-se a reproduzir o mesmo na sensação. S. M. Cohen afirma: «A sensação requer um modo de recepção, por meio do qual, uma forma sensível é recebida de “acordo com um modo espiritual de ser” (*esse spirituale*)»²⁷⁶. É importante notar que a sensação entendida desta forma recebe a forma do objecto, sem que o objecto caracterize o sujeito²⁷⁷.

²⁷² Cf. *De veritate*, q. 1, a. 9, r.

²⁷³ Cf. M. BEUCHOT, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, 107-127.

²⁷⁴ Cf. M. BEUCHOT, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, 168. A tradução do Espanhol para o Português da obra de M. Beuchot é da nossa autoria. «Então, atendendo aos actos do sujeito humano, entendidos como efeitos, procura as suas causas ou princípios supremos. Os actos exigem, para ser realizados, faculdades ou potências; mas as faculdades exigem um sujeito no qual sejam como inerentes e a partir do qual possibilitem a actuação, e assim se chega ao sujeito humano, composto de corpo e alma espiritual, cuja natureza temos de conhecer para ter o conhecimento dos seus princípios». «Así, atendiendo a los actos del sujeto humano, tomados como efectos, busca sus causas o principios supremos. Los actos exigen, para ser realizados, facultades o potencias; pero las facultades exigen un sujeto en el cual estén como inherentes y desde el cual posibiliten la actuación y así se llega al sujeto humano, compuesto de cuerpo y alma espiritual, cuya naturaleza hay que conocer, para tener el conocimiento de sus principios».

²⁷⁵ «El nivel de lo empírico es una percepción sensorial de lo singular; pero, dada su conexión con el otro nivel, ya contiene elementos intelectivos (que serán aspectos de la captación – indirecta – de lo universal)». (cf. M. BEUCHOT, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, 108).

²⁷⁶ A tradução do Inglês para o Português do texto de S. Cohen é da nossa autoria. «Sensation requires a mode of reception in which a sensible form is received “according to a spiritual mode of being” (*esse spirituale*)». (cf. S. M. COHEN, *St. Thomas Aquinas on the immaterial reception of sensible forms*, in *The Philosophical Review*, XCI, Nº 2 [1982] 193).

²⁷⁷ S. Tomás considera que há duas formas pelas quais uma coisa pode receber uma forma sensível. Primeiro, de acordo com um modo natural de ser. Neste caso a coisa ao receber a forma adquire a forma como sua característica. É o caso de uma pedra quando recebe calor, fica quente. Segundo, de acordo com o modo espiritual de ser. Neste caso a coisa ao receber a forma não adquire a forma como sua característica. É o caso de uma coisa ao ver uma rosa vermelha não se torna vermelha. (cf. S. M. COHEN, *St. Thomas Aquinas on the immaterial reception of sensible forms*, 193).

O objecto como que é impresso num recipiente do conteúdo sensível que se dá na mente. Este dito recipiente é uma modificação subjectiva da mente, à qual São Tomás lhe confere o nome de *species*, o qual significa semelhança ou reprodução²⁷⁸. É por meio das espécies que é percebida a realidade sensível. «A espécie é justamente a forma desse objecto que permanece psiquicamente, sem a sua matéria na mente. O aspecto cognoscível do objecto é assimilado pelo sujeito mediante a espécie sensível que o Aquinate chama “impressa”, porque como que se imprime na mente»²⁷⁹.

É importante ter em conta que para São Tomás, além dos cinco sentidos externos, há quatro sentidos internos que fazem a ligação entre os sentidos e o intelecto. Os quatro sentidos internos são: o sentido comum, a imaginação, a cogitativa e a memória sensitiva. A maneira como estes sentidos funcionam no seu todo pode ser descrita da seguinte forma: há uma primeira estruturação por parte do sentido comum, em seguida a imaginação compõe o não presente com o dado, convertendo-o em imagem (*phantasma*)²⁸⁰. Ainda maior elaboração lhe conferirá a cogitativa, a qual é um tipo de intelecto concreto e individual, permitindo entrar a imagem no próprio intelecto. Por último, todos estes conhecimentos são guardados pela memória sensitiva²⁸¹.

Neste sentido, podemos questionar de que forma é que a verdade está nos sentidos? A verdade está nos sentidos como resultante dos seus actos e o dito “juízo dos sentidos”, é o da coisa enquanto esta é. Porém, os sentidos não têm conhecimento do próprio sentir, uma vez que não conhecem a sua própria natureza, nem a natureza do próprio acto, nem a proporção deste às coisas, por conseguinte não conhecem a verdade²⁸². Neste sentido, interpreta Charles Boyer: «No entanto, o acto dos sentidos não é certamente um juízo propriamente dito. Se é chamado de juízo, é por simples analogia, para significar o colocar nos

²⁷⁸ O termo *species* não tem para S. Tomás um significado unívoco. Primeiro, «A espécie é a determinação última da essência, aquilo que a definição exprime e que permanece idêntica a si mesma em todas as suas realizações individuais». Segundo, «A espécie é aquilo que manifesta um ser». Terceiro, «Mas Sto Tomás, com toda a escolástica, denomina igualmente espécies as semelhanças ou imagens das qualidades sensíveis do ser (cores, sons) impressas nos sentidos e pelos quais a realidade sensível é percebida». Quarto, «Por extensão e por analogia, ele chama também “espécies” as semelhanças que dela resultam no espírito». (cf. M. J. NICOLAS, *Espécie - Vocabulário da Suma Teológica* in *Suma Teológica*, 80 e 81).

²⁷⁹ «La especie es justamente la forma de ese objeto que queda psíquicamente, sin su materia, en la mente. El aspecto cognoscible del objeto es asimilado por el sujeto mediante la especie sensible que el Aquinate llama “impresa”, porque como que se imprime en la mente». (cf. M. BEUCHOT, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, 111).

²⁸⁰ «O fantasma, diz-nos S. Tomás, é uma semelhança ou similitude, e uma semelhança é semelhança na medida em que partilha a forma com a coisa de que é semelhança». «The phantasm, Aquinas says, is a likeness or similitude, and a likeness is likeness because it shares a form with the thing of which it is a likeness». (cf. S. M. COHEN, *St. Thomas Aquinas on the imaterial reception of sensible forms*, 205).

²⁸¹ Cf. M. BEUCHOT, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, 111-112.

²⁸² Cf. *De veritate*, q. 1, a. 9, r.

sentidos uma representação do objecto sensível, e por esta mesma, a matéria de um verdadeiro juízo»²⁸³. São Tomás esclarece:

O sentido, porém, que entre outras coisas é o mais próximo das substâncias intelectuais, principia certamente a retornar à própria essência porque não só conhece o sensível mas também o próprio sentir; todavia o seu retorno não se completa porque o sentido não conhece sua própria essência. A razão disso, segundo Avicena é que o sentido só conhece por meio de órgão corpóreo, e não é porém possível que um órgão corpóreo seja mediador da potência sensitiva com ela mesma²⁸⁴.

Portanto, no entender de São Tomás, a verdade pode estar nos sentidos, porém os sentidos, mesmo que julguem verdadeiramente as coisas, não conhecem a verdade pela qual verdadeiramente julgam, na medida em que não conhecem a sua própria natureza e por conseguinte, não conhecem a verdade.

No 1º artigo da 1ª Questão do *De veritate*, São Tomás deixa claro que o lugar da verdade é o intelecto. Neste 9º artigo, São Tomás explica de que forma é que a verdade está no intelecto.

No entender de São Tomás, a inteligência é constituída por dois componentes: o passivo e o activo. Por um lado, o intelecto passivo, ou possível, tem como incumbência receber, fixar, porém não de uma maneira totalmente passiva. O intelecto possível tem duas maneiras de considerar: simples, trata-se da primeira operação da mente igualmente designada por apreensão; complexa, em que se verifica a segunda e terceira operação da mente, o juízo²⁸⁵ e o raciocínio²⁸⁶. Por outro lado, o intelecto activo, ou agente, tem as funções de preparar, elaborar, dispor e iluminar. Por conseguinte, há uma acção do intelecto agente no intelecto possível, esta acção tem como produto a “espécie inteligível impressa”²⁸⁷.

²⁸³ A tradução do Francês para o Português do texto de C. Boyer é da nossa autoria. «Or, l'acte du sens n'est certainement pas un jugement proprement dit. S'il est appelé jugement, c'est à coup sûr par simple analogie, pour signifier qu'il met dans le sens une représentation de l'objet sensible, et par là même, la matière d'un vrai jugement». (cf. C. BOYER, *Le sens d'un texte de Saint Thomas: De veritate q.1, a.9*, in *Gregorianum* [1924] 431).

²⁸⁴ «Sensus autem, qui inter cetera est propinquior intellectuali substantiae, redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire; non tamen completur eius reditio, quia sensus non cognoscit essentiam suam: cuius hanc rationem Avicenna assignat, quia sensus nihil cognoscit nisi per organum corporale. Non est autem possibile ut organum corporale medium cadat inter potentiam sensitivam et se ipsam». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 9, r).

²⁸⁵ O juízo recebe de S. Tomás a designação de composição e divisão, ou seja, afirmação e negação. (cf. M. BEUCHOT, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, 113-114).

²⁸⁶ O raciocínio é designado por juízo mediato, um juízo que requer um termo médio para unir os seus extremos. O raciocínio está circunscrito ao intelecto que compõe e divide. (cf. M. BEUCHOT, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, 111).

²⁸⁷ Cf. M. BEUCHOT, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, 112-114.

No que diz respeito ao intelecto São Tomás considera que a verdade resulta do acto do intelecto e é conhecida pelo intelecto²⁸⁸. Neste entendimento, podemos discernir dois pontos centrais: primeiro, o acto do intelecto; segundo, o conhecimento por parte do intelecto da coisa.

O acto do intelecto pode ser definido como sendo o acto de apreensão da realidade, neste acto o intelecto faz uso do que os sentidos captaram sem contudo fazer um juízo sobre a representação obtida. Por este acto a inteligência detém uma representação de um inteligível. «O acto da inteligência que lhe corresponde, ao ponto de ser definida pela mesma fórmula, não é um juízo no sentido próprio, mas o acto pelo qual é dado à inteligência a representação de um inteligível, como matéria de um verdadeiro juízo. Esse acto é a simples apreensão»²⁸⁹.

O conhecimento da coisa por parte do intelecto é o segundo acto do intelecto, o qual é designado por juízo. «A inteligência manifesta em seguida a sua superioridade sobre os sentidos realizando esse juízo verdadeiro que os sentidos não podem emitir»²⁹⁰. Este acto judicativo pode ser definido da seguinte forma: captar e afirmar a conformidade de uma primeira apreensão com a coisa conhecida²⁹¹. São Tomás afirma o seguinte:

Por isso, a verdade é conhecida pelo intelecto na medida em que o intelecto reflecte sobre seu próprio acto não somente por conhecer seu próprio acto mas também por conhecer a proporção entre o próprio acto e a realidade; proporção que não pode ser conhecida se não for conhecida a natureza do próprio acto, a qual não pode ser conhecida sem o conhecimento do princípio activo, que é o próprio intelecto, cuja natureza é o conformar-se às coisas: daí que o intelecto conhece a verdade enquanto reflecte sobre si mesmo²⁹².

Nesta passagem São Tomás esclarece o movimento do intelecto referindo a relação entre a apreensão e a coisa apreendida. Neste sentido, o juízo é entendido como um retorno da inteligência sobre si mesma e nesse retorno consiste o conhecer a conformidade da simples apreensão com o seu objecto. Para saber a verdade, a inteligência tem de conhecer a

²⁸⁸ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 9, r.

²⁸⁹ «L'acte de l'intelligence qui lui correspond, au point d'être défini par la même formule, n'est donc pas un jugement au sens propre, mais l'acte par lequel est donnée à l'intelligence la représentation d'un intelligible, comme matière d'un vrai jugement. Cet acte est la simple appréhension. ». (cf. C. BOYER, *Le sens d'un texte de Saint Thomas: De veritate q.1, a.9*, 431).

²⁹⁰ «L'intelligence manifeste ensuite sa supériorité sur le sens en portant ce jugement véritable que le sens ne peut émettre». (cf. C. BOYER, *Le sens d'un texte de Saint Thomas: De veritate q.1, a.9*, 431).

²⁹¹ Cf. C. BOYER, *Le sens d'un texte de Saint Thomas: De veritate q.1, a.9*, 431-432.

²⁹² «Cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur super actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem, quae quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus, quae cognosci non potest, nisi natura principii activi cognoscatur, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se ipsum reflectitur». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 9, r).

sua própria natureza, a inteligência conhece a sua natureza no acto de julgar. Sem este conhecimento poderia dar-se o caso da inteligência estar na verdade, sem, contudo o saber, tal como os sentidos podem estar na verdade sem o saberem, uma vez que não conhecem a sua natureza. Por conseguinte, o intelecto conhece a verdade na medida em que reflecte sobre o seu próprio acto. São Tomás esclarece a razão pela qual se verifica este movimento de retorno a si mesmo.

A razão disso é que as coisas mais perfeitas entre os entes, como as substâncias intelectuais, retornam à própria essência com retorno completo: pois quando fora de si conhecem alguma coisa, de certo modo saem para fora de si; quando porém conhecem que conhecem, já principiam a retornar a si mesmas porque o acto do conhecimento é intermédio entre o cognoscente e o conhecido; mas este retorno completa-se enquanto conhecem as próprias essências²⁹³.

São Tomás sublinha que a conformidade do pensamento à coisa não se trata apenas uma actividade do pensamento, neste caso dentro do juízo, mas algo real. Não se trata de comparar a apreensão com a coisa fora da mente, mas de relacionar ou de aferir a conformidade da apreensão com a coisa apreendida na mente²⁹⁴. Charles Boyer afirma que São Tomás o faz da seguinte forma: «Quando a inteligência se volta para o objecto, ela pode conhecer o mesmo; mas para saber que o conhece, é sobre si mesma que se deve voltar»²⁹⁵. O movimento de regresso que se dá termina com o juízo. É no ser em acto da nossa inteligência, ao realizar o acto de apreensão que captamos a nossa inteligência em acto. Pois, a inteligência é em acto ao captar outra coisa para lá de si mesma.

Contudo, o espírito humano torna-se inteligível através do acto de apreensão, pode agora conhecer-se a si mesmo, é justamente neste ponto que realiza a sua actualização, no seu acto. Consegue-o na intelecção do seu acto. Este acto é o conhecimento de um objecto; ele tem com o objecto uma relação de conformidade; ele procede de uma forma que é a do objecto; ele é resultado da semelhança do objecto, e, por assim dizer, moldado nela²⁹⁶.

²⁹³ «Cuius ratio est, quia illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa: in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodam modo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, iam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 9, r).

²⁹⁴ Cf. C. BOYER, *Le sens d'un texte de Saint Thomas: De veritate q.1, a.9*, 434-435.

²⁹⁵ «Quand l'intelligence se tourne vers l'object, elle peut le connaître; mais pour savoir qu'elle le connaît, c'est sur elle-même qu'elle doit se retourner». (cf. C. BOYER, *Le sens d'un texte de Saint Thomas: De veritate q.1, a.9*, 435).

²⁹⁶ «Toutefois, l'esprit humain devenu intelligible par l'acte de l'appréhension, peut maintenant se connaître lui-même, et justement dans ce qui fait son actualité, dans son acte. Il parvient à l'intellection de son acte. Or, cet acte est la connaissance d'un object; il a avec l'object un rapport de conformité; il procède d'une forme qui est celle de l'object; il est produit selon la ressemblance de l'object, et, pour ainsi dire, moulé sur elle». (cf. C. BOYER, *Le sens d'un texte de Saint Thomas: De veritate q.1, a.9*, 436).

O que ocorre neste movimento em que o intelecto sai de si mesmo para apreender um determinado objecto e depois de o apreender quando retorna sobre si para realizar um juízo sobre a realidade apreendida o intelecto conhece-se a si mesmo. Isto na medida em que o movimento de conhecer o objecto dá a conhecer ao intelecto o intelecto, porque o faz conhecer a sua natureza, que é de acordo com o que nos diz São Tomás, a de conformar-se às coisas.

As condições ou princípios de um acto de conhecimento são apreendidos no mesmo acto que nos faz conhecer o objecto, se porém esse mesmo acto for apreendido. Este acto é apreendido pela inteligência humana no juízo. No juízo, portanto, não apenas unicamente o objecto, mas os princípios do conhecimento do objecto, ou seja, o acto e a faculdade através dos quais o objecto é conhecido são realizados pela mesma operação²⁹⁷.

Portanto, a verdade está no intelecto na medida em que este retorna sobre si mesmo, e nessa medida o intelecto conhece-se a si mesmo e conhece a verdade com consciência de que a conhece.

2.12. A Falsidade

Os artigos 10º, 11º e 12º da 1ª Questão do *De Veritate* tratam do problema da falsidade, estas questões encontram tratamento paralelo na *Suma de Teologia* Questão 17. O horizonte de investigação de São Tomás no *De veritate* sobre esta temática prende-se com quatro áreas de questionamento: o que é a falsidade? A falsidade está nas coisas? A falsidade está nos sentidos? A falsidade está no intelecto? Inscritos neste horizonte procuraremos oferecer o estudo da falsidade seguindo esta forma quadripartida de abordar a problemática da falsidade.

²⁹⁷ «Les conditions ou principes d'un acte de connaissance sont saisis dans le même acte qui fait connaître l'object, si toutefois cet acte lui-même est saisi. Cet acte est saisi par l'intelligence humaine dans le jugement. Dans le jugement, donc, non seulement l'object, mais les principes de la connaissance de l'object, c'est-à dire l'acte et la faculté par lesquels l'object est connu, sont atteints par la meme operation». (cf. C. BOYER, *Le sens d'un texte de Saint Thomas: De veritate q.1, a.9*, 441-442).

2.12.1. O que é a falsidade?

São Tomás conduz uma investigação sobre a verdade que perpassa os mais diversos campos do saber. A abrangência desta questão determina a impossibilidade de confinar este estudo à verdade sem ter em conta a falsidade.

Um entendimento comum sobre a relação entre a verdade e a falsidade é considerar que a verdade é afirmação e que a falsidade é a negação. São Tomás adverte para a incorrecção presente nesta forma de pensar. Uma vez que a verdade pode dizer algo de negativo e tal corresponder à verdade, por sua vez, a falsidade pode afirmar algo sem que corresponda à verdade. Por conseguinte, nem a verdade é afirmação, nem a falsidade é negação²⁹⁸. Qual é o critério que nos permite distinguir entre falsidade e verdade?

S. Tomás esclareceu anteriormente que a verdade é a adequação do intelecto às coisas. Ao investigar a respeito da falsidade, o autor sustenta que a falsidade é a inadequação da coisa ao intelecto. «Como a verdade consiste na adequação da coisa e do intelecto, assim consiste a falsidade na sua inadequação»²⁹⁹. Neste sentido, a noção de falsidade expressa uma noção contrária à de verdade, por conseguinte pode ser entendido como o oposto da verdade³⁰⁰. Verdade e falsidade são entendidas como contrários expressando oposição e o critério que distingue estes contrários é a noção de adequação.

2.12.2. A falsidade das coisas

Na medida em que ficou esclarecido que a falsidade consistia na inadequação entre o intelecto e a coisa. Em seguida, São Tomás investiga sobre se as coisas são falsas e em que medida o são.

Anteriormente tivemos oportunidade de desenvolver que a coisa se compara com o intelecto divino e com o intelecto humano. Na comparação entre a coisa e o intelecto divino devemos questionar se de alguma forma ocorre inadequação de forma a ocorrer falsidade.

²⁹⁸ Cf. *ST*, I, q. 17, a. 4, r.

²⁹⁹ «Dicendum, quod sicut veritas consistit in adaequatione rei et intellectus, ita falsitas consistit in eorum inaequalitate». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 10, r).

³⁰⁰ «Respondo. O verdadeiro e o falso se opõem como contrários, e não como a afirmação e a negação como alguns pretenderam». «Respondeo dicendum quod verum et falsum opponuntur ut contraria, et non sicut affirmatio et negatio, ut quidam dixerunt. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod negatio neque ponit aliquid, neque determinat sibi aliquod subiectum». (cf. *ST*, I, q. 17, a. 4, r.).

A comparação da coisa com o intelecto divino é feita de dois modos: primeiro, “como o mensurado à sua medida”, as coisas são objecto da arte de criação do intelecto divino; segundo, “como o conhecido ao cognoscente”, aqui também as negações e defeitos têm adequação ao intelecto divino. Conclui São Tomás: «Fica claro portanto que uma coisa, em qualquer condição que se encontre, sob qualquer forma, privação ou defeito que exista, tem adequação ao intelecto divino, e assim fica claro que qualquer coisa, em comparação com o intelecto divino, é verdadeira»³⁰¹. Neste sentido, o autor considera que quando comparamos qualquer coisa com o intelecto divino de nenhuma coisa podemos afirmar que seja falsa, uma vez que o intelecto divino se adequa a todas as coisas, uma vez que as criou, também às privações e defeitos que existam nas coisas, mesmo que não sejam causados pelo intelecto divino³⁰².

O entendimento de São Tomás a respeito desta questão deriva da relação que as coisas têm com o intelecto divino. Como vimos anteriormente é uma relação essencial, ou *per se*, na medida em que as coisas estão dependentes do intelecto divino. Cruz González-Ayesta ajuda-nos a compreender o pensamento de São Tomás embora se esteja a referir à Questão 17 da *Suma de Teologia*, a qual versa sobre a falsidade:

O artigo primeiro é dedicado a examinar em que sentido a falsidade ocorre nas coisas; aí, depois de assinalar que a falsidade, tal como a verdade, se dá propriamente no entendimento e nas coisas só por relação a algum entendimento, explica que as coisas só poderiam ser ditas falsas *simpliciter* por relação com o entendimento de que dependem, isto é, por relação com o entendimento divino³⁰³.

A afirmação anterior de González-Ayesta aplica-se na sua totalidade ao pensamento expresso por São Tomás na Questão 1 do *De veritate* onde o autor afirma: «Mas, como se disse, a comparação das coisas com o intelecto divino é-lhes essencial e é por essa comparação que a coisa se diz verdadeira por si»³⁰⁴.

Na comparação das coisas com o intelecto humano podemos encontrar desigualdade entre a coisa e o intelecto. São Tomás refere a possibilidade da coisa gerar um conhecimen-

³⁰¹ «Patet ergo quod res qualitercumque se habeat sub quacumque forma existat, vel privatione aut defectu, intellectui divino adaequatur. Et sic patet quod res quaelibet in comparatione ad intellectum divinum vera est». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 10, r).

³⁰² Cf. 2.8 Toda a verdade depende da verdade primeira.

³⁰³ «El artículo primero está dedicado a examinar en qué sentido la falsedad se da en las cosas; ahí, después de señalar que la falsedad, al igual que la verdad, se da propriamente en el entendimiento y en las cosas sólo por relación a algún entendimiento, explica que las cosas sólo se podrían decir falsas simpliciter por relación al entendimiento del que dependen, esto es, por relación al entendimiento divino». (cf. C. GONZÁLEZ-AYESTA, *La verdad como bien según Tomás de Aquino*, 108).

³⁰⁴ «Sed quia, ut dictum est comparatio rei ad intellectum divinum est ei essentialis, et secundum eam per se dicitur vera». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 10, r).

to de si na alma que possa ser enganador, oferecendo aos sentidos qualidades sensíveis que não lhe correspondem. Neste sentido, diz-se que a coisa é falsa, na medida em que oferece de si uma falsa imagem e a desigualdade parece ser causada pela própria coisa³⁰⁵.

São Tomás adverte que, embora a coisa possa dar de si uma falsa imagem, não se pode afirmar que a coisa seja falsa, ou que a falsidade esteja nas coisas. «E, entretanto, nem a coisa é causa da falsidade na alma, ainda que a cause necessariamente, porque a verdade e a falsidade existem sobretudo no juízo da alma, e a alma enquanto julga as coisas não é passiva diante delas, mas, de certo modo, principalmente activa»³⁰⁶. Portanto, apenas podemos afirmar que a coisa é falsa quando por ser constituída em si, nas suas aparências proporciona uma falsa apreensão de si³⁰⁷.

A comparação entre as coisas e o intelecto humano está dependente da relação que se constitui entre ambos os extremos. Esta relação é caracterizada por ser accidental como nos diz São Tomás: «Já a comparação da coisa com o intelecto humano é-lhe accidental: por esta comparação a coisa não se diz verdadeira de modo absoluto, mas como que só sob um certo aspecto e potencialmente»³⁰⁸. A relação que se estabelece entre o intelecto humano e as coisas é determinante, na medida em que por ser accidental algumas coisas podem ser ditas falsas, enquanto outras coisas podem ser ditas ser verdadeiras.

São Tomás concluirá que em termos absolutos todas as coisas são verdadeiras. Contudo, em relação ao intelecto humano algumas coisas dizem-se falsas³⁰⁹.

2.12.3. A falsidade está nos sentidos

Uma vez que a falsidade é uma ocorrência possível do acto de conhecimento, a grande questão situa-se em saber se a falsidade se encontra nos sentidos. O entendimento de que os sentidos enganam e são causa de falsidade tem longa tradição no pensamento ocidental. Tendo em conta esta longa corrente, São Tomás não deixa de colocar esta perante o exame da dialéctica.

³⁰⁵ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 10, r.

³⁰⁶ «Nec tamen res est hoc modo causa falsitatis in anima, quod necessario falsitatem causet; quia veritas et falsitas praecipue in iudicio animae existunt, anima vero in quantum de rebus iudicat, non patitur a rebus, sed magis quodam modo agit». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 10, r).

³⁰⁷ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 10, r.

³⁰⁸ «Sed comparatio ad intellectum humanum est ei accidentalis, secundum quam non dicitur absolute vera sed quasi secundum quid et in potentia». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 10, r).

³⁰⁹ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 10, r.

Qual é o papel dos sentidos para São Tomás? No entendimento deste autor o conhecimento tem início nos sentidos, o que significa uma anterioridade dos sentidos no processo de conhecimento em relação ao intelecto. O intelecto irá depois trabalhar os dados adquiridos pelos sentidos aperfeiçoando esse mesmo conhecimento. Se há esta anterioridade dos sentidos em relação a acção do intelecto, por conseguinte, os sentidos são concebidos como exercendo um papel de mediação entre as coisas e o intelecto, como afirma São Tomás:

O nosso conhecimento, que tem início nos sentidos, progride deste modo: em primeiro lugar, principia nos sentidos e, em segundo lugar, aperfeiçoa-se no intelecto, daí que os sentidos de certo modo medeiam entre o intelecto e a coisa: pois são comparados com as coisas como se fossem um intelecto, e ao intelecto como se fossem uma coisa³¹⁰.

A noção de mediação referida por São Tomás permite compreender os sentidos em relação com os dois elementos referidos as coisas e o intelecto. As afirmações do autor a respeito dos sentidos no seu papel de mediação são liminares: «são comparados com as coisas como se fossem um intelecto e comparados ao intelecto como se fossem uma coisa». Com o propósito de aclarar o papel desempenhado pelos sentidos no conhecimento bastaria entender os sentidos como se fossem um espelho. Esta reprodução das coisas como por um espelho funcionaria no primeiro conhecimento das coisas, e funcionaria igualmente, no aperfeiçoamento do conhecimento que se verifica entre os dados dos sentidos e o intelecto³¹¹.

O entendimento dos sentidos como mediação permite-nos compreender a forma como São Tomás envereda por responder à questão da falsidade nos sentidos, pois o autor considera que nos sentidos há verdade e falsidade de dois modos: segundo a ordem que vai dos sentidos ao intelecto e segundo a ordem que vai dos sentidos à coisa. Desta forma, podemos facilmente conceber o papel de mediação exercido pelos sentidos, estabelecendo a ligação entre as coisas e o intelecto humano.

³¹⁰ «Dicendum, quod cognitio nostra quae a rebus initium sumit, hoc ordine progreditur, ut primo incipiatur in sensu, et secundo perficiatur in intellectu; ut sic sensus inveniatur quodam modo medius inter intellectum et res: est enim, rebus comparatus, quasi intellectus; et intellectui comparatus, quasi res quaedam». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 11, r).

³¹¹ Sheldon Cohen sugere esta interpretação dos sentidos como um espelho que reflecte as coisas: «As imagens que nós procuramos não são fotografias ou estátuas, mas é razoável afirmar que um outro tipo de imagem – um reflexo – entra nos nossos parâmetros. Um espelho não fica realmente vermelho quando seguramos uma rosa em frente dele, e afirmar que a cor não é recebida na matéria do espelho enquadrar-se-ia de forma natural no aristotelismo». «The images we are seeking are not pictures or statues, but there is a reasonable case for saying that another type of image – a reflection – meets our requirements. A mirror does not actually become red when you hold a rose in front of it, and it would be a perfectly natural Aristotelian usage to put this by saying that the color is not received into the mirror's matter». (cf. S. M. COHEN, *St. Thomas Aquinas on the imaterial reception of sensible forms*, 206).

No primeiro modo, segundo a ordem que vai dos sentidos ao intelecto, os sentidos proporcionam ao intelecto tanto verdade como falsidade, na medida em que proporcionam ao intelecto ora a verdade, ora a falsidade. São Tomás esclarece que o sentido é uma certa coisa, mas também é indicativo de outra coisa, ou seja, podemos considerar o sentido em si mesmo, ou aquilo que o sentido representa. Ao considerarmos o sentido em si mesmo São Tomás afirma:

Se for comparado ao intelecto enquanto é uma certa coisa, então de modo algum há falsidade no sentido comparado com o intelecto, porque o sentido é disposto de modo a apresentar ao intelecto a sua disposição: daí dizer Agostinho no texto citado: “os sentidos só podem revelar à alma como são afectados.”³¹²

No texto acima citado São Tomás é muito esclarecedor ao afirmar que os sentidos tomados em si mesmos não podem ser considerados como tendo falsidade, na medida em que estes captam a realidade à sua disposição. O papel mediador reflector dos sentidos não é falso, pois os sentidos tendem a representar as coisas tais quais estas se lhes apresentam. Neste sentido, estamos longe de uma concepção que considere os sentidos como detendo falsidade em si mesmos.

Se ao compararmos os sentidos com o intelecto tivermos em conta aquilo que os sentidos representam então nesse caso São Tomás admite a existência de falsidade. «Se porém é comparado ao intelecto enquanto é representativo de outra coisa, posto que às vezes lhe representa a coisa diferente de como é, segundo este aspecto o sentido diz-se falso, enquanto proporciona, por sua natureza, uma falsa apreciação ao intelecto»³¹³. Na medida em que os sentidos representam uma outra coisa que não a si mesmos, então aí São Tomás considera que pode existir falsidade quando representam a coisa diferente de como esta é.

São Tomás conclui: «Assim, pois, o sentido comparado ao intelecto proporciona sempre ao intelecto uma apreciação verdadeira da própria disposição, mas nem sempre da disposição das coisas»³¹⁴. A falsidade está na disposição que os sentidos oferecem da coisa

³¹² «Si ergo comparetur ad intellectum secundum quod est res quaedam, sic nullo modo est falsitas in sensu intellectui comparato: quia secundum quod sensus disponitur, secundum hoc dispositionem suam intellectui demonstrat; unde Augustinus dicit in auctoritate inducta, quod non possunt animo enuntiare nisi affectionem suam». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 11, r).

³¹³ «Si autem comparetur ad intellectum secundum quod est repraesentativum rei alterius, cum quandoque repraesentet ei aliter quam sit, secundum hoc sensus falsus dicitur, in quantum natus est facere falsam existimationem in intellectu». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 11, r).

³¹⁴ «Sic ergo sensus intellectui comparatus semper facit veram existimationem in intellectu de dispositione propria, sed non semper de dispositione rerum». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 11, r).

que pode não corresponder à disposição das coisas. E neste caso podemos dizer que se verifica falsidade nos sentidos

No segundo modo, segundo a ordem que vai dos sentidos às coisas, segundo esta comparação, São Tomás considera existir verdade e falsidade tal como existe no intelecto. Ao referir a existência de um juízo nos sentidos, mas em que sentido é que podemos falar de um juízo nos sentidos? A referência ao juízo dos sentidos diz respeito à formação das quiddidades em ordem ao juízo do intelecto e realiza-se quando são julgados os sensíveis³¹⁵.

Nesta matéria São Tomás distingue entre o juízo dos sentidos pelos sensíveis próprios e o juízo sobre os sensíveis comuns ou por acidente. No caso dos sensíveis próprios, diz-nos São Tomás que o juízo é realizado de forma natural, e este juízo é sempre verdadeiro a menos que exista algum impedimento no órgão em questão. No caso dos sensíveis comuns, por vezes pode ocorrer que o juízo dos sentidos possa falhar³¹⁶. Portanto, São Tomás considera que a falsidade pode existir nos sentidos. Este verifica-se apenas no caso dos sensíveis comuns em que a estimativa oferecida pelos sentidos pode falhar.

2.12.4. A falsidade está no intelecto

A investigação de São Tomás a respeito da falsidade no intelecto conduz o autor a elencar três momentos fundamentais no seu discurso: primeiro, a etimologia da palavra intelecto; segundo, um entendimento de intelecto que consiste em conhecer a essência de uma coisa; terceiro, um entendimento de intelecto que consiste no conhecimento dos primeiros princípios³¹⁷.

São Tomás recorre à etimologia na investigação a respeito da existência de falsidade no intelecto. A formação do termo intelecto auxilia na compreensão da sua função e do seu

³¹⁵ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 11, r.

³¹⁶ «Pois o juízo dos sentidos em relação a algumas coisas é natural, como no caso dos sensíveis próprios; em relação a outras, no entanto, ocorre como por certo confronto, realizado no homem pela faculdade de cogitativa, a qual é uma potência da parte sensitiva, em cujo lugar há nos outros animais a estimativa natural, e assim a potência sensitiva julga os sensíveis comuns e os sensíveis por acidente, mas na acção natural de alguma coisa ocorre sempre do mesmo modo, a menos que não seja impedida por acidente ou por algum defeito intrínseco ou por impedimento extrínseco». «Sensus autem iudicium de quibusdam est naturale, sicut de propriis sensibilibus; de quibusdam autem quasi per quamdam collationem, quam facit in homine vis cogitativa, quae est potentia sensitivae partis, loco cuius in aliis animalibus est aestimatio naturalis; et sic iudicat vis sensitiva de sensibilibus communibus et de sensibilibus per accidens. Naturalis autem actio alicuius rei semper est uno modo, nisi per accidens impediatur, vel propter defectum intrinsecus, vel extrinsecus impedi-
mentum». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 11, r).

³¹⁷ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 12, r.

agir, lançando luz sobre a questão em mãos. «O nome “intelecto” é atribuído por conhecer o íntimo das coisas: pois entender é como que um ler dentro (*intus legere*). Ora, o sentido e a imaginação conhecem somente os acidentes exteriores; só o intelecto alcança o interior e a essência da coisa»³¹⁸.

Na raiz etimológica de intelecto encontra-se o verbo *intelligere*, o qual designa uma capacidade e actividade cognitiva correspondente ao acto do entendimento³¹⁹. São Tomás recorre à etimologia para melhor expressar a função exercida pelo intelecto, termo cunhado pela conjugação de *intus*-dentro e *legere*-ver, permitindo a formação de um sentido geral presente significando o ver por dentro, conhecer a essência das coisas. Neste sentido, o autor determina o campo de acção do intelecto como o conhecimento da realidade interior, da essência daquilo pelo qual a coisa é e se distingue de todas as outras coisas.

No que diz respeito aos modos de entender o intelecto, o primeiro modo versa a respeito do que confere o nome ao termo intelecto, ou seja, a capacidade de ver o interior da coisa. Neste sentido, São Tomás refere a apreensão da quiddidade da coisa, e considera que se pode afirmar que entendemos propriamente quando apreendemos a quiddidade da coisa. «Ora, a quiddidade da coisa é o objecto próprio do intelecto: por isso, assim como o sentido quanto aos sensíveis próprios é sempre verdadeiro, assim também o intelecto ao conhecer aquilo que é, como se diz em *De anima* [11]»³²⁰. São Tomás reconhece que a apreensão da quiddidade de uma coisa é o objecto sobre o qual se debruça o intelecto e que este lhe é próprio da mesma forma que a apreender os sensíveis próprios o é para os sentidos. Porém, ao apreender a quiddidade da coisa, por acidente pode ocorrer falsidade³²¹. Em que casos é que verifica esta falsidade?

A falsidade acontece nas operações realizadas pelo intelecto de composição e divisão. Tal verifica-se de dois modos: primeiro, quando o intelecto atribui a definição de uma coisa a outra coisa. O exemplo oferecido por São Tomás é a animal racional mortal como sendo a definição de jumento. O segundo, ao juntar partes de uma definição que não podem ser juntadas. O exemplo referido por São Tomás é o seguinte: conceber a definição de

³¹⁸ «Dicendum, quod nomen intellectus sumitur ex hoc quod intima rei cognoscit; est enim intelligere quasi intus legere: sensus enim et imaginatio sola accidentia exteriora cognoscunt; solus autem intellectus ad interiora et essentiam rei pertingit». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 12, r).

³¹⁹ Cf. M. MORAIS, *Intelecto*, in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol. II, (Lisboa: Editorial Verbo1999) 1450-1455.

³²⁰ «Quiditas autem rei est proprium obiectum intellectus; unde, sicut sensus sensibilibus propriis semper verus est, ita et intellectus in cognoscendo quod quid est ut dicitur in III de anima». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 12, r).

³²¹ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 12, r.

jumento como: animal irracional imortal³²². E conclui: «E assim fica claro que a definição só pode ser falsa enquanto implicar uma afirmação falsa»³²³.

Por último, São Tomás considera a redução aos primeiros princípios como caminho para o conhecimento e afirma: «Do segundo modo, quando entendemos aquilo que imediatamente é notado pelo intelecto ao conhecermos as quiddidades das coisas, como no caso dos primeiros princípios, que conhecemos ao conhecermos os termos, por isso se diz que o intelecto é o hábito dos princípios»³²⁴. O conhecimento dos primeiros princípios não implica falsidade, pois quanto a estes o intelecto não se pode enganar. A caracterização destes primeiros princípios pode ser feita da seguinte forma: imediatos, universais, necessários, epistemologicamente e metafisicamente anteriores, explanatórios³²⁵. No entender de São Tomás em relação aos primeiros princípios o intelecto não se pode enganar. «Por isso, no intelecto há falsidade, nunca porém se se realiza correctamente uma redução aos primeiros princípios»³²⁶.

2.13. Conclusão

Na questão 1ª Questão do *De veritate*, São Tomás debruça-se sobre o que seja a verdade e reflecte esta questão de diversos pontos de vista. A forma como enquadra a problemática permite termos um olhar holístico a respeito da verdade. São Tomás encara a questão da verdade em múltiplos aspectos sem os desligar uns dos outros, mas entrecruzando os diversos domínios por forma a constituir um todo. Os elementos que constituem esta questão são dispostos por forma a responder à questão, o que é a verdade? E a forma de olhar para a questão permite a investigação até aos fundamentos sem perder a noção de conjunto do objecto de estudo em causa, a verdade.

Neste âmbito consideramos importante sublinhar três pontos que nos permitem sintetizar o estudo realizado por São Tomás nesta 1ª Questão: primeiro, as três definições de

³²² Cf. *De veritate*, q. 1, a. 12, r.

³²³ «Et sic patet quod diffinitio non potest esse falsa, nisi in quantum implicat affirmationem falsam». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 12, r).

³²⁴ «Et sic dicimur proprie intelligere cum apprehendimus quidditatem rerum, vel cum intelligimus illa quae statim nota sunt intellectui notis rerum quidditatibus, sicut sunt prima principia, quae cognoscimus dum terminos cognoscimus; unde et intellectus habitus principiorum dicitur». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 12, r).

³²⁵ Cf. S. MACDONALD, *Theory of knowledge*, 173.

³²⁶ «Et sic in intellectu est falsitas; numquam tamen si recte fiat resolutio in prima principia». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 12, r).

verdade oferecidas por São Tomás; segundo, a dependência da verdade primeira que é Deus criador; terceiro, a falsidade como inadequação entre a coisa e o intelecto.

As três definições de verdade oferecidas por São Tomás são a verdade transcendental, a verdade formal e a verdade como conhecimento. As três noções marcam o tratamento da questão pois cada uma delas tem implicações nas demais e apenas podem ser entendidas numa relação pericorética. A verdade transcendental é base e fundamento para as demais, mas sem adequação da coisa ao intelecto não pode existir verdade formal e consequentemente, o conhecimento como efeito da verdade.

São Tomás sai de uma perspectiva imanente para entrar num âmbito teológico, em que a relação entre o Criador e as criaturas é chave para entendermos a noção de verdade. A filosofia serve de pórtico de entrada para compreendermos o que se passa com o homem, mas ajuda-nos a entrever de que forma é que podemos entender a verdade à luz de Deus criador. O Deus criador tem em si os arquétipos com que criou cada realidade e mantém na existência cada uma dessas realidades.

Ao terminar esta questão versando sobre a falsidade, São Tomás cobre o amplo espectro da noção de verdade, mas também daquilo que é a negação da verdade. A verdade é a adequação da coisa ao intelecto, pelo contrário, a falsidade é a inadequação da coisa ao intelecto. A investigação torna-se desta forma o mais completa possível, pois o estudo da verdade deve elucidar-nos igualmente sobre o que seja o seu contrário, a falsidade.

CAPÍTULO III SÍNTESE

3.1. Introdução

O estudo da temática a respeito da verdade em São Tomás de Aquino implica uma diversidade de âmbitos, como tivemos oportunidade de vislumbrar ao longo do segundo capítulo. Além das diversas áreas abarcadas por este tema, existe igualmente, uma longa e prolixa história filosófica, teológica do tratamento desta questão. São Tomás situa-se como herdeiro continuador dessa longa tradição. Contudo, o seu papel não se resume a sustentar teses defendidas por aqueles que o precederam. O autor do *De veritate* abre caminhos numa espessa floresta iniciando trilhos por zonas inexploradas, rasgando novos horizontes de pensamento que marcam a história do tratamento desta questão³²⁷.

O tema da verdade é marcado por duas grandes linhas de entendimento. Uma primeira linha coloca em evidência a noção de ser. A esta linha corresponde um entendimento ontológico e transcendental da noção de verdade, a qual pode ser denominada como *aletheia* (ἀλήθεια)³²⁸. A segunda linha expressa a concepção formal do conhecimento. O entendimento patente nesta segunda linha verifica-se no âmbito cognoscitivo da noção de verdade situando-se no domínio lógico. Este segundo entendimento pode encontrar expressão no termo *orthotes* (ὀρθότης)³²⁹.

Na Grécia Antiga onde foram cunhadas estas expressões, ambos os sentidos da noção de verdade referidos estavam patentes. A concorrência entre ambos não levava a uma

³²⁷ Cf. V. WIELE, *Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de saint Thomas*, 521-571; J. C. CRUZ, *Analítica de la Relación de Verdad in Verdad Transcendental y Verdad Formal* de Juan Poinot (Pamplona: EUNSA 2002) 13.

³²⁸ O termo *aletheia* é constituído pela negação “a”, e por “letheia” que significa esquecimento, o termo designa a verdade. (cf. *A Lexicon* abridged from *Liddell and Scott's Greek-English Lexicon* [Oxford: Clarendon Press sd] 32).

³²⁹ O termo *orthotes* o termo significa o sentido correcto. (Cf. *A Lexicon* abridged from *Liddell and Scott's Greek-English Lexicon* [Oxford: Clarendon Press sd] 497).

exclusão de um dos sentidos, mas a distinguir os diversos usos e a relevância que cada um deles tinha³³⁰.

Nos filósofos pré-socráticos, nomeadamente Parménides de Eleia (c. 530 a.C.-460 a.C.), era evidente o entendimento do ser como base para o conhecimento. A linha de verdade, entendida como *aletheia*, era para os autores desta época a realidade que se apresenta ao intelecto, mas também e igualmente relevante, o estado de manifestação do próprio ser. O ser que se revela e se expressa por si mesmo³³¹.

Com o passar do tempo tendeu-se, simplificando, a separar estas duas linhas de compreensão da noção de verdade e a enquadrar as mesmas em duas grandes correntes, por um lado, o platonismo e, posteriormente, o neoplatonismo e, por outro lado, o aristotelismo.

Segundo Aristóteles a verdade dá-se no intelecto, na medida em que realiza os juízos fazendo uso da realidade concreta que lhe é apresentada. A relação entre o intelecto e objecto de conhecimento acabam por situá-lo no que pode ser descrito como verdade formal ou lógica³³².

Santo Agostinho ao longo da sua vasta obra oferece quatro noções distintas de verdade. Primeira, a verdade lógica entendida como correspondência do conhecimento com as coisas. Segunda a verdade do mundo inteligível. Terceira, é por meio do mundo inteligível considerado como independente do mundo sensível que é possível julgar todas as coisas criadas. Quarta, as coisas independentemente de um sujeito que as conheça são verdadeiras³³³. O entendimento agostiniano da verdade, embora considere a verdade lógica entendida como correspondência, dá preponderância ao que se poderia designar pela vertente ontológica.

Os filósofos da Idade Média que suscitam importantes contributos no âmbito da noção de verdade procurarão realizar uma síntese entre a noção de verdade lógico-formal de pendor aristotélico e a verdade ontológica de pendor neoplatónico, como é o caso de Avicena, Santo Anselmo de Cantuária, Phillipe Chancelier, S. Alberto Magno (c. 1193-1280)³³⁴.

O filósofo Avicena considerava que a essência é o primeiro intelegível. Por essência, o autor considerava que podia ser entendida de três maneiras: primeira, em si mesma;

³³⁰ Cf. J. C. CRUZ, *Analítica de la Relación de Verdad*, 13.

³³¹ Cf. J. C. CRUZ, *Analítica de la Relación de Verdad*, 13.

³³² Cf. V. WIELE, *Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de saint Thomas*, 523.

³³³ Cf. V. WIELE, *Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de saint Thomas*, 530.

³³⁴ Cf. V. WIELE, *Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de saint Thomas*, 532-542.

segunda, nos entes singulares; terceiro, no espírito. Neste autor encontramos uma tentativa de síntese entre os princípios aristotélicos e as concepções neoplatónicas³³⁵.

Na continuidade do pensamento de Avicena virá o pensamento de Phillipe Chancellor, o qual pela definição que lhe é atribuída marca a junção entre a filosofia aristotélica com a doutrina neoplatónica. Nesta linha, igualmente permanecerá S. Alberto Magno, mestre de São Tomás³³⁶.

Em São Tomás encontramos três grandes sentidos para a noção de verdade. A verdade segundo uma perspectiva ontológica, aquilo que podemos designar por verdade transcendental. A verdade entendida num sentido lógico, a qual pode ser designada por verdade lógica ou formal. Por último, a verdade concebida como conhecimento. Através destes três entendimentos da noção de verdade São Tomás apresenta-se como um continuador daqueles que vieram antes dele e traça novas linhas que marcaram a filosofia e a teologia durante séculos. Será no âmbito destes entendimentos que em seguida exporemos a síntese do entendimento do autor do *De veritate*.

O conhecimento avança muitas vezes dos efeitos em direcção às causas. O que não significa necessariamente uma inversão do movimento de causalidade presente na realidade. O processo dedutivo não está desta forma em causa, aliás pode até ser expresso de uma forma mais clara ao avançarmos dos efeitos reconhecidos em direcção à sua causa. Por conseguinte, o modo de exposição por nós optado neste terceiro capítulo parte dos efeitos em direcção às causas. Neste sentido, a nossa sistematização parte da verdade como conhecimento, o efeito, para as causas a verdade formal e a verdade ontológica-transcendental.

3.2. A Verdade como conhecimento

O culminar de um determinado percurso é o efeito produzido em função de uma determinada causa. O efeito é, neste sentido, uma realidade derivada uma vez que depende

³³⁵ «Avicena apresenta-nos portanto, uma noção ontológica da verdade, aplicada a um mundo de carácter aristotélico, onde o inteligível é concebido como imanente às coisas». «Avicenne nous presente donc une notion ontologique de la vérité, appliquée à un monde de caractere aristotélicien, où l'intelligible est conçu comme imanente aux choses». (cf. V. WIELE, *Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de saint Thomas*, 532).

³³⁶ Cf. V. WIELE, *Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de saint Thomas*, 537-540.

da causa que lhe confere existência, porém esse efeito não deixa de ter uma realidade própria se bem que sempre em relação com a realidade que lhe permite existir. No tratamento da questão da verdade no *De veritate*, São Tomás considera que derivado da noção de verdade se produz no intelecto um determinado efeito a que se dá o nome de conhecimento. Em seguida, procuramos reflectir sobre o que é o conhecimento, que tipos de conhecimento existem e a sua relação com a noção de verdade formal.

São Tomás aludindo à terceira definição de verdade afirma: «contudo o conhecimento é um certo efeito da verdade»³³⁷. Nesta terceira definição, São Tomás socorre-se dos contributos de Santo Hilário de Poitiers e de Santo Agostinho, o conhecimento surge como um efeito da noção de verdade que se dá no intelecto. Visando entender melhor o que é este efeito da verdade questionamos, o que é o conhecimento para São Tomás?

O conhecimento para São Tomás é a apreensão da essência de uma coisa³³⁸. Seguindo esta definição, notamos dois elementos fulcrais, primeiro, a apreensão como forma de algo que se detém, como que do qual se tem propriedade; segundo, a noção de essência, como elemento do qual se tem posse e que por meio dessa posse se pode dizer que detemos um conhecimento sobre determinada coisa.

A essência permite dizer aquilo pelo qual uma coisa é e pelo qual se distingue de qualquer outra coisa, é o que permite a inteligibilidade de uma dada realidade. Será a essência a permitir exprimir uma dada definição ácerca da coisa. O intelecto não apreende a essência, a não ser através daquilo que podemos designar por abstração, ou seja, na medida em que despoja a coisa do seu carácter individual para encontrar o que lhe permite ser o que é e não ser o que não é. Neste sentido, as essências fazem parte da realidade existente, não existem num mundo só de essências, mas existem no intelecto que as pensa³³⁹.

A apreensão ocorre quando o intelecto realiza uma abstração em que depreende, a partir da realidade sensível captada pelos sentidos, aquilo que é inteligível na coisa, a realidade universal que dá origem ao conceito³⁴⁰.

A concepção de São Tomás torna-se desta forma um pouco mais esclarecedora, uma vez que a verdade produz uma forma de conhecimento que se pode designar por verdadeiro. Falta-nos agora investigar a respeito sobre a forma pela qual se expressa este conhecimento.

³³⁷ «Sed cognitio est quidam veritatis effectus». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 1, r).

³³⁸ Cf. M. J. NICOLAS, *Ciência*, in Vocabulário da Suma Teológica, *Suma Teológica* (S. Paulo: Edições Loyola 2003) Volume 1, 76.

³³⁹ Cf. M. J. NICOLAS, *Essência*, in Vocabulário da Suma Teológica, *Suma Teológica*, 81.

³⁴⁰ Cf. M. J. NICOLAS, *Abstração*, in Vocabulário da Suma Teológica, *Suma Teológica*, 71.

A definição de Santo Hilário³⁴¹ e a primeira definição de Santo Agostinho³⁴², estabelecem a forma pela qual o conhecimento da verdade não é apenas a apropriação da essência de uma coisa, mas a discursividade dessa mesma essência de uma coisa. O conhecimento é o dizer, ou utilizando as expressões de Santo Hilário e de Santo Agostinho, é o declarar, manifestar, o mostrar. O conhecimento é acompanhado de uma discursividade que oferece a razão pelo qual uma coisa é, que expressa uma conceptualização da realidade. Sendo declarativo do que uma realidade é, dá razão da existência e das causas que são subjacentes à coisa. Neste sentido, conhecer é explicar através da essência e da natureza das coisas³⁴³. O conhecimento é assim relacionado com o discurso e não apenas com uma compreensão de alguma forma vaga a respeito do objecto, mas sugere uma forma declarativa a respeito do que é e do que não é.

Na medida em que compreendemos este efeito da verdade como conhecimento e deste último, como apreensão de uma essência, a qual declara e manifesta o que é e o que não é, eis-nos chegados à compreensão dos tipos de conhecimento existentes.

O conhecimento humano para São Tomás está dividido em dois tipos: o sensitivo e o intelectual. O conhecimento sensitivo é um acto de um órgão corpóreo que permite conhecer as coisas na sua individualidade³⁴⁴. O conhecimento intelectual é o que permite conhecer a essência das coisas. São Tomás considera duas espécies de conhecimento intelectual, o conhecimento prático que diz respeito ao uso do intelecto agente e tem em vista a acção; e o conhecimento teórico que diz respeito ao uso do intelecto passivo e tem em vista a verdade em absoluto. Significa isto que São Tomás sustenta a existência de dois intelectos, um agente e um passivo? Não, o autor do *De veritate*, sustenta a existência de apenas um intelecto, no qual existem duas potências, as quais se actualizam tendo em vista dois fins distintos. O mesmo intelecto actualiza-se tendo em vista dois fins, o que significa que podemos falar de duas funções da mesma faculdade³⁴⁵.

³⁴¹ «O verdadeiro é declarativo e manifestativo do ser». «Quod verum est declarativum et manifestativum esse». (cf. *De Trinitate*, V, 3).

³⁴² «A verdade é aquilo pelo qual se mostra o que é». «Veritas est qua ostenditur id quod est». *De vera religione*, c 36.

³⁴³ Cf. M. J. NICOLAS, *Ciência*, in Vocabulário da Suma Teológica, *Suma Teológica*, 76.

³⁴⁴ O conhecimento sensitivo divide-se em dois grupos. Primeiro, o conhecimento que deriva dos sentidos externos, visão, audição, tacto, odor, paladar. Segundo, o conhecimento que deriva dos sentidos internos, memória, imaginação. (Cf. B. MONDIN, *Conoscenza*, in *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D'Aquino*, 130. M. J. NICOLAS, *Intelecto*, in Vocabulário da Suma Teológica, *Suma Teológica*, 85).

³⁴⁵ Cf. B. MONDIN, *Conoscenza*, in *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D'Aquino*, 128-133; M. J. NICOLAS, *Intelecto*, in Vocabulário da Suma Teológica, *Suma Teológica*, 85.

As duas potências do intelecto são actualizadas quando se faz uso das mesmas em função dos fins em causa, a acção num caso, a verdade noutro. Porém, é possível que ambas as potencialidades possam permanecer apenas como possibilidades e nunca actualizadas³⁴⁶. As potências do intelecto visam um dado fim e são actualizadas quando postas em acto visando o fim em causa, os condicionantes existentes em relação à actualização destas potencialidades são inúmeras, como veremos em seguida ao tratarmos da verdade formal.

Tendo em conta que temos vindo a desenvolver a verdade como conhecimento exprimindo um determinado efeito no intelecto, torna-se relevante não perder de vista, que a acção precedente, da recepção do objecto à impressão abstraída pelo intelecto agente, aos juízos realizados pelo intelecto passivo, são fundantes e fundamentais para o efeito que temos vindo a estudar, o conhecimento.

Neste sentido, o conhecimento como um efeito da verdade, implica a precedente verdade formal de adequação do intelecto à coisa, assim como todos os passos que a constituem até chegarmos à verdade que produz um determinado efeito. Por conseguinte, em seguida exporemos a verdade no seu sentido formal, no diversos elementos que a constituem.

3.3. Verdade formal

O estudo da verdade formal poderia ser entendido, erroneamente, como um chegar a um determinado espaço ou um determinado momento no tempo em que se pudesse realizar a afirmação da apropriação da verdade. No entender de São Tomás a verdade não é tanto um lugar ou um momento, mas tem a ver com um processo. O processo começa nas coisas, em seguida passa pelos sentidos, posteriormente passa pelo intelecto agente que em parceria com o intelecto passivo pode chegar à conformidade do intelecto à coisa e por conseguinte, à verdade³⁴⁷.

³⁴⁶ Cf. B. MONDIN, *Intelletto*, in *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D'Aquino*, 330 – 333. M. J. NICOLAS, *Intelecto*, in *Vocabulário da Suma Teológica, Suma Teológica*, 85.

³⁴⁷ «Porém, o intelecto humano não chega ao conhecimento da verdade das coisas imediatamente através da intuição, mas através de um processo racional, processo susceptível de erros, que muitas vezes dá lugar a dúvidas e a perplexidades». A tradução do Italiano para o Português do texto de B. Mondin é da nossa autoria. «Però alla conoscenza della verità delle cose l'intelletto umano non arriva immediatamente mediante l'intuizione, ma col processo razionativo, un processo suscettibile di errore che, spesse volte, dà luogo a dubbi

Neste sentido, o percurso que faremos no estudo da verdade formal será seguir este processo desde a coisa até ao intelecto e considerarmos esta conformidade entre o objecto de conhecimento e o intelecto.

São Tomás considera que o conhecimento humano tem o seu início nas coisas, as quais são captadas pelos sentidos. As coisas oferecem de si uma estimativa ou um influxo e os sentidos vão reproduzir este influxo. Deste modo, diz-nos São Tomás: «Porém, quanto a sua adequação ao intelecto humano, uma coisa diz-se verdadeira enquanto é capaz de dar de si uma verdadeira estimativa, como pelo contrário dizem-se falsas aquelas coisas “capazes de parecer o que não são ou como não são”, como se diz em V Metafísica»³⁴⁸. Contudo, e antes de abarcarmos a noção de verdade aplicada às coisas, devemos vincar esta estimativa que é captada pelos sentidos.

O conhecimento sensitivo como tivemos oportunidade de referir anteriormente, está dividido em dois grupos. O conhecimento por meio dos sentidos externos e o conhecimento através dos sentidos internos. Este tipo de conhecimento permite conhecer as coisas na sua materialidade salvaguardando a sua individualidade³⁴⁹. Mas como se comportam os sentidos em relação às coisas?

Os sentidos são receptores das coisas e por essa razão actuam de uma forma que pode ser descrita como passiva. Na medida em que recebem do objecto real um influxo e reproduzem esse mesmo influxo³⁵⁰. Os sentidos reproduzem a realidade que lhes é oferecida³⁵¹. No fundo os sentidos acabam por ter no entender de São Tomás uma função passiva e por essa razão, não podemos considerar existir, nem verdade nem erro nos sentidos³⁵².

Após a captação das coisas por parte dos sentidos, os sentidos têm em si as espécies impressas sensíveis³⁵³, as quais são representações do sensível captado. São Tomás designa estas representações do sensível pelo termo imagem ou fantasma. Mas o que são então estas imagens? São representações do sensível que tornam presente no intelecto a coisa que foi

e perplessità». (cf. B. MONDIN, *Conoscenza*, in *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D'Aquino*, 130 – 131).

³⁴⁸ «Secundum autem adaequationem ad intellectum dicitur res vera, in quantum est nata de se facere veram aestimationem; sicut e contrario falsa dicuntur quae sunt nata videri quae non sunt, aut qualia non sunt, ut dicitur in V Metaphysic.» (cf. *De veritate*, q. 1, a. 2, r).

³⁴⁹ Cf. B. MONDIN, *Conoscenza*, in *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D'Aquino*, 130.

³⁵⁰ Cf. M. BEUCHOT, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, 110.

³⁵¹ Cf. M. BEUCHOT, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, 108.

³⁵² Cf. *De veritate*, q. 1, a. 9, r.

³⁵³ A espécie impressa é a forma do objecto que sem a sua matéria permanece na mente e é designada impressa, uma vez que o aspecto cognoscível do objecto é assimilado pelo sujeito. Esta espécie recolhe a influência física, material do objecto, mas também a intencionalidade do sujeito. (cf. M. BEUCHOT, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, 111).

captada pelos sentidos. «A faculdade sensível opera, pois, um tipo de abstracção: não se apropria de todo o objecto, mas de um aspecto dele: da forma exterior dos acidentes que exhibe e que o manifestam»³⁵⁴. Até se chegar às espécies impressas São Tomás considera um trabalho conjunto realizado pelos quatro sentidos internos que preparam os dados para que estes possam servir à acção do intelecto nas duas componentes que o constituem.

No entender de São Tomás, o intelecto é uma faculdade humana que tem dois aspectos, o componente activo (intelecto agente) e o componente passivo (intelecto passivo ou possível). Vejamos de que forma é que cada um destes componentes contribui para o processo em questão.

Ao intelecto activo cabe fazer uso dos elementos que lhe foram preparados pelos sentidos. Nesta acção realizada pelo intelecto agente, prepara, elabora, dispõe e ilumina as representações impressas sensíveis oferecidas pelos sentidos e ao produto do seu labor se dará o nome de espécie inteligível impressa³⁵⁵.

O intelecto passivo na continuidade da actividade do intelecto activo faz uso das espécies inteligíveis impressas para que recebendo, fixando possa constituir uma representação intelectual, à qual se dá o nome de conceito³⁵⁶. O intelecto passivo actualiza desta forma a potencialidade que tem de ser todas as coisas. O conceito é concebido pelo intelecto, é um reflexo, uma semelhança, uma representação intelectual da coisa³⁵⁷.

O processo que se dá no intelecto tem dois momentos. Num primeiro momento o intelecto realiza o que São Tomás designa por primeira operação da mente, a abstracção. No segundo momento, o intelecto realiza duas operações, o juízo, segunda operação do intelecto e, posteriormente, o raciocínio, a terceira operação do intelecto³⁵⁸. Vejamos agora estas três operações realizadas pelo intelecto.

A primeira operação do intelecto é a abstracção, o intelecto tem a propriedade de conhecer as formas que têm uma existência individual na matéria, contudo não enquanto

³⁵⁴ «La facultad sensible opera, pues, una especie de abstracción: no se apropria todo el objeto, sino un aspecto de él: la forma exterior de los accidentes que exhibe y que lo manifestan». (cf. M. BEUCHOT, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, 111).

³⁵⁵ «Ao produto do intelecto agente no intelecto possível, depois dessa iluminação, se chama “espécie inteligível impressa”. «Al producto del intelecto agente en el intelecto posible, después de esa iluminación, se le llama “especie inteligible impresa”. (cf. M. BEUCHOT, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, 113).

³⁵⁶ «E ao que o intelecto possível faz com ela [espécie inteligível impressa] denomina-se de “espécie expressa”, ou conceito». «Y a lo que el intelecto posible hace con ella se denomina “especie expresa” o concepto». (cf. M. BEUCHOT, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, 113).

³⁵⁷ Cf. M. BEUCHOT, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, 113.

³⁵⁸ Cf. M. BEUCHOT, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, 113; B. MONDIN, *Conoscenza*, in *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D'Aquino*, 130.

existem numa determinada matéria. Torna-se assim necessário ao intelecto abstrair a forma da matéria individual e desta forma, poderia concluir-se que o intelecto conhece as coisas materiais através da abstração dos fantasmas³⁵⁹. O que o intelecto passivo apreende é abstraído de diversas realidades e se encontra em múltiplos seres³⁶⁰. A primeira operação do intelecto é ordenada para a segunda operação do intelecto, o juízo, a unificação e separação de conceitos³⁶¹.

A segunda operação do intelecto é o juízo. O juízo é a operação do intelecto pelo qual o intelecto realiza a composição e divisão dos conceitos. Os juízos é que permitem afirmar ou negar a existência de uma coisa, de uma propriedade ou qualidade que lhe pertence. Será nesta operação que São Tomás reconhece a possibilidade de ocorrer a verdade dita formal. A operação judicativa, ao afirmar ou negar, é verdadeira ou falsa. Portanto, é no acto de compor e dividir que se verifica a verdade³⁶².

São Tomás irá então afirmar a anterioridade da verdade no acto do intelecto componente e dividente em relação ao acto do intelecto que forma a quiddidade das coisas. A formação da quiddidade das coisas verifica-se na primeira operação do intelecto, pela qual se chegou à essência das coisas, por meio da abstração, mas que ainda não tem um juízo sobre as mesmas. «Mas o intelecto que forma a quiddidade das coisas tem somente a semelhança das coisas existentes fora da alma, como também o sentido enquanto recebe a espécie sensível»³⁶³.

A segunda operação do intelecto, diz-nos São Tomás, irá começar a julgar a coisa apreendida e por essa razão, pode verificar-se a verdade e a falsidade:

Mas quando começa a julgar a coisa apreendida, então este juízo do intelecto é algo próprio dele que não se encontra fora na coisa; mas quando se estabelece a adequação ao que está

³⁵⁹ Cf. B. MONDIN, *Astrazione*, in *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D'Aquino*, 66-68.

³⁶⁰ «E esta mesma operação de prescindir ou deixar de lado translada-se do plano psíquico e cognoscitivo, de modo imanente, do mesmo modo como o intelecto considera o inteligível das coisas e abstrai do sensível nelas, porque conhece o universal sem atender ao singular, ou o formal sem atender ao material». «Y esta misma operación de prescindir o dejar de lado se traslada al plano psíquico y cognoscitivo, de modo inmanente, al modo como el intelecto considera lo inteligible de las cosas y abstrae de lo sensible en ellas, porque conoce lo universal sin atender a lo singular, o lo formal sin atender a lo material». (cf. M. BEUCHOT, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, 118).

³⁶¹ Cf. B. MONDIN, *Giudizio*, in *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D'Aquino*, 281.

³⁶² Cf. *De veritate*, q. 1, a. 3, r.

³⁶³ «Intellectus autem formans quiditatem rerum, non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem sensibilis». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 3, r).

fora na coisa, o juízo diz-se verdadeiro; então o intelecto julga a coisa apreendida quando diz que alguma coisa é ou não é, o que é próprio do intelecto componente e dividente³⁶⁴.

É no intelecto que se verifica a verdade, de modo particular, na composição ou divisão, o que se dá no caso de afirmar ou negar a existência de uma coisa, como nos diz São Tomás. Este juízo revela uma composição basilar de atribuir a uma coisa o predicado de ser ou não ser. O autor do *De veritate* expressa ainda mais três níveis gradativos em que se verifica composição ou divisão: da definição das coisas segundo impliquem uma composição verdadeira ou falsa; das coisas segundo tenham adequação ao intelecto divino ou sejam capazes de adequar-se ao intelecto humano; do homem por causa de poder escolher as coisas verdadeiras ou realizar uma estimativa de si ou dos outros, verdadeira ou falsa através das coisas que diz ou faz³⁶⁵.

Os três contributos referidos por São Tomás a respeito desta segunda definição de verdade fazem nota deste percurso, processo, atrás descrito para a realização da verdade formal. O primeiro contributo atribuído a Ysaac Israeli – “a verdade é a adequação da coisa ao intelecto” – põe em evidência a adequação judicativa em relação com a coisa. Aqui é importante termos em conta a seguinte afirmação de São Tomás: «Daí que a noção de verdade no intelecto encontra-se tão logo o intelecto comece a ter algo próprio que a coisa fora da alma não tem, mas que lhe corresponda, de modo que entre as duas coisas possa aplicar-se a adequação»³⁶⁶. A afirmação de São Tomás é muito esclarecedora, pois à partida seria natural considerar pensar esta adequação da coisa ao intelecto, como uma comparação entre a coisa real e o intelecto. Contudo a adequação diz respeito a uma correspondência entre o que foi captado da coisa e o intelecto nos seus juízos, por forma a que se possa afirmar que o intelecto assimilou a realidade, e que ajuíza a coisa (conceito).

O segundo contributo atribuído a Santo Anselmo – “A verdade é a rectidão perceptível pela mente” – e como explica São Tomás, este contributo tem relevância na medida

³⁶⁴ «Sed quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re. Sed quando adaequatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum; tunc autem iudicat intellectus de re apprehensa quando dicit aliquid esse vel non esse, quod est intellectus componentis et dividitis». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 3, r).

³⁶⁵ «Secundo dicitur de diffinitionibus rerum, secundum quod in eis implicatur compositio vera vel falsa; tertio de rebus secundum quod adaequantur intellectui divino, vel aptae natae sunt adaequari intellectui humano; quarto dicitur de homine, propter hoc quod electivus est verorum vel facit existimationem de se vel de aliis veram vel falsam per ea quae dicit vel facit». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 3, r).

³⁶⁶ «Unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens, inter quae adaequatio attendi potest». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 3, r).

em que a rectidão diz de uma certa adequação³⁶⁷. Santo Anselmo de Cantuária conjuga a noção de verdade no que diz respeito à enunciação feita pelo homem e a rectidão que é ser de acordo com o que Deus quer. O que este autor fará é relacionar os dois termos a rectidão com a enunciação da verdade. Portanto, uma enunciação verdadeira será aquela que diz que é aquilo que é³⁶⁸.

O terceiro contributo é de Aristóteles no quarto livro da *Metafísica*³⁶⁹ – “que definimos o verdadeiro quando dizemos que é aquilo que é ou não é aquilo que não é” – neste contributo reconhecemos a centralidade de Aristóteles no pensamento de São Tomás. A definição de verdade oferecida por Aristóteles vai de encontro à sustentação de que o acto de compor e dividir, os juízos, são o primeiro momento onde se realiza a verdade formal³⁷⁰.

A análise e interpretação da noção de verdade formal em São Tomás implica por vezes leituras algo superficiais e que não têm em conta a abrangência e o contexto do autor. Neste sentido, propomos agora colocar em relevo uma objecção a esta concepção de verdade.

A objecção é a de que a verdade formal corresponde a uma verdade verificacionista ao jeito da ciência moderna. Em que se analisa uma determinada experiência ou objecto e depois verifica-se a relação entre o objecto e o conhecimento intelectual. Procura-se desta forma encontrar uma correspondência entre o mundo material e o mundo do pensamento, por forma a que os dois possam coincidir. A verdade formal, a adequação da coisa ao intellecto, segundo São Tomás seria expressão desta comparação entre o mundo material e o mundo intelectual³⁷¹.

Carmen Segura dá uma resposta liminar a esta objecção:

Se a verdade se define como adequação, é essencial, precisamente para tal, que o real seja diferente da representação. Afirmar que a verdade consiste na adequação da coisa ao entendimento é o oposto a sustentar que consiste na *imitação* ou *reprodução*, impossível pela outra parte, do ser real, do ser das coisas. A adequação não é de modo algum mera concórdia, a definição clássica não só não suporta a identidade *material*, mas exige a diversidade da representação e do representado; e por isso – como tivemos oportunidade de estu-

³⁶⁷ «“A verdade é a rectidão perceptível só pela mente” –efectivamente esta rectidão diz-se segundo uma certa adequação». «*Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*. Rectitudo enim ista secundum adaequationem quamdam dicitur». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 1, r).

³⁶⁸ Cf. L. R. COSTA, *Sobre a verdade em Anselmo de Cantuária* (São Paulo: Universidade de S. Paulo 2010) 42-44.

³⁶⁹ Cf. ARISTOTLE, *The Metaphysics* (Cambridge: Harvard University Press 1956) IV,

³⁷⁰ Cf. M. BEUCHOT, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, 113-114; P. CRIVELLI, *Aristotle on truth* (Cambridge: Cambridge University Press 2004).

³⁷¹ Cf. C. SEGURA, *La dimensión reflexiva de la verdad*, 37-43.

dar – situa a verdade mais além da primeira operação do entendimento capta a semelhança do real, cravando-a no juízo como no seu lugar próprio³⁷².

Deste modo, fica patente que a verdade não pode ser reduzida a uma concordância verificacionista entre o objecto de conhecimento e o dado patente no intelecto. São Tomás tem uma posição muito expressiva em relação a este ponto, como pudemos reconhecer através do processo anteriormente descrito, que vai do objecto até ao juízo onde realiza a verdade formal. Entre o objecto e o conhecimento há uma diferença, pelo que o objecto será sempre distinto da representação que o intelecto tem do mesmo, embora a distinção provenha da semelhança que tem com ele³⁷³.

Conforme tivemos ocasião de reflectir anteriormente a verdade formal dá-se no intelecto humano quando este realiza os juízos. Contudo, São Tomás não pretende manter-se num plano gnoseológico apenas humano, mas relaciona as coisas com o intelecto divino. O tema que desenvolvemos em seguida reflecte sobre esta relação.

As coisas estão constituídas entre dois intelectos, o intelecto humano e o intelecto divino. Se por um lado, pode dizer-se que as coisas são verdadeiras na sua relação de adequação com o intelecto humano, porém nesta relação as coisas medem o intelecto humano como nos afirma São Tomás³⁷⁴. Por outro lado, na sua relação de adequação com o intelecto divino, não são as coisas que medem o intelecto, mas o intelecto divino que mede as coisas³⁷⁵.

³⁷² «Si la verdad se define como adecuación, es esencial, precisamente por ello, que lo real sea diferente de la representación. Afirmar que la verdad consiste en la adecuación de la cosa y el entendimiento es lo más opuesto a sostener que consista en la *imitación* o en la *reproducción*, imposible por otra parte, del ser real, del ser de las cosas. La adecuación no es en modo alguno mera concordancia; la definición clásica no sólo no soporta la identidad *material* sino que exige la diversidad de la representación y de lo representado; y por eso – como tendremos oportunidad de estudiar – sitúa la verdad más allá de la primera operación por la que el entendimiento capta la semejanza de lo real, enclavándola en el juicio como en su lugar». (cf. C. SEGURA, *La dimensión reflexiva de la verdad*, 43).

³⁷³ «O acto de conhecer, por ser imaterial, não é semelhante ao real, é precisamente por isso, que pode configurar uma semelhança com o que nela que é fruto da operação cognoscitiva e que não é uma coisa». «El acto de conocer, por ser inmaterial, no es semejante a lo real y, precisamente por ello, puede configurar una semejanza de lo real que es fruto de la operación cognoscitiva y que no es “cosa” alguna». (cf. C. GONZÁLEZ-AYESTA, *La verdad como bien según Tomás de Aquino*, 129).

³⁷⁴ «Mas é preciso saber que a coisa relaciona-se de um modo com o intelecto prático e de outro com o especulativo: pois o intelecto prático causa a coisa, daí que é medida das coisas que são feitas pelo mesmo; enquanto o especulativo, porque recebe das coisas, é de certo modo movido por elas, e assim as coisas medem-no, como se diz em X Metafísica». «Sed sciendum, quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensura rerum quae per ipsum fiunt: sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodam modo motus ab ipsis rebus, et ita res mensurant ipsum. Ex quo patet quod res naturales, a quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, ut dicitur in X Metaph». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 2, r).

³⁷⁵ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 2, r.

A razão desta diferença jaz no facto de que as coisas são criadas pelo intelecto divino e portanto, não são medidas por este, mas é este que as mede. A respeito deste assunto afirma São Tomás: «Mas estas são medidas pelo intelecto divino no qual todas as coisas são como que artefactos na mente do artífice».³⁷⁶ Deste modo, pode São Tomás fazer referência à verdade formal no que diz respeito à relação entre o intelecto divino e as coisas criadas.

A relação de adequação que se estabelece entre o intelecto divino e a coisa é vinculada pelo acto da criação, como nos diz São Tomás: «Segundo a adequação ao intelecto divino, diz-se verdadeira enquanto cumpre aquilo para o qual foi ordenada pelo intelecto divino»³⁷⁷. Neste sentido, a coisa é verdadeira na medida em que realiza a finalidade que lhe foi atribuída pelo criador. As coisas são tanto mais verdadeiras, quanto mais se aproximam do fim para que foram criadas, pois mais se aproximam do intelecto criador que as criou.

No entender de São Tomás a finalidade é determinante a respeito da verdade da coisa, pois o fim que lhe foi outorgado pelo criador está inscrito no ser da coisa. A sua existência é marcada por essa finalidade, embora a mesma possa não ser actualizada, na medida em que a coisa não realiza o fim, para o qual foi concebida³⁷⁸.

São Tomás utiliza aqui a seguinte argumentação: da mesma forma que um artífice humano concebe primeiro a ideia do que pretende realizar para em seguida concretizar esta ideia na realização da obra, o artífice divino teria em si a ideia de cada coisa que cria. O acto criador de Deus, embora aqui descrito segundo a sua semelhança com o acto criador humano, distingue-se na medida em que a coisa existe na sua total dependência do intelecto divino. O que pode ser apreendido da seguinte afirmação: «Daí que, mesmo que não existisse intelecto humano, as coisas dir-se-iam ainda verdadeiras em ordem ao intelecto divino; mas se ambos os intelectos, permanecendo as coisas, o que é impossível, fossem eliminados, de nenhum modo permaneceria a noção de verdade»³⁷⁹. O acto criador humano, embora possa ajudar na compreensão do acto criador divino, não tem este carácter de manter a dependência da coisa criada em relação com o criador. A dependência que São Tomás

³⁷⁶ «Sed sunt mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia sicut omnia artificata in intellectu artificis». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 2, r).

³⁷⁷ «Secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 2, r).

³⁷⁸ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 2, r.

³⁷⁹ «Unde, etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res verae dicerentur in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, rebus remanentibus per impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo ratio veritatis remaneret». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 2, r).

parece, em nosso entender, entrever é sustentada pela participação das coisas criadas em relação às ideias que Deus tem aquando do acto de criação³⁸⁰.

O acto de criação de Deus, no entender de São Tomás, faz com que as coisas tenham em Deus a sua causa. O fundamento para a existência das coisas repousa em Deus que é causa, portanto a relação que se estabelece entre as coisas e o intelecto divino é uma relação de causalidade. A respeito desta temática afirma São Tomás: «Entretanto a verdade que delas se diz em comparação com o intelecto divino acompanha-as inseparavelmente, posto que estas só podem existir pelo intelecto divino que as produz no ser»³⁸¹. O *artefacto* existente no intelecto divino, para usarmos uma expressão de São Tomás, não está desligado da coisa criada, mas permanece como verdade da realização da própria coisa³⁸². Aliás, como afirma São Tomás na citação acima referida, a verdade que se diz das coisas em comparação com o intelecto divino acompanha-as inseparavelmente, porque a coisa mantém esta ligação com o intelecto divino que a produz no ser.

Concluindo a respeito da verdade formal, tendo em conta o desenvolvimento precedente, podemos afirmar que esta se diz primeira e propriamente no intelecto divino pela adequação que este tem com as coisas. Igualmente deve ser constatado que esta se diz própria, mas secundariamente no intelecto humano pela adequação que este tem com as coisas³⁸³.

O âmbito ontológico que perpassa a relação do intelecto divino com as coisas criadas, abre a porta para o último ponto deste capítulo, a respeito da verdade transcendental, tema que em seguida desenvolvemos.

³⁸⁰ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 4, r.

³⁸¹ «Sed veritas quae de eis dicitur in comparatione ad intellectum divinum eis inseparabiliter communicatur: cum nec subsistere possint nisi per intellectum divinum eas in esse producentem». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 4, r).

³⁸² «Se pois se considera a verdade propriamente dita, segundo a qual todas as coisas são principalmente verdadeiras, então todas as coisas são verdadeiras por uma única verdade, a saber, a do intelecto divino». «Si ergo accipiat veritas proprie dicta secundum quam sunt omnia principaliter vera, sic omnia sunt vera una veritate, scilicet veritate intellectus divini». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 4, r). O uso da expressão *principalmente verdadeiras* tem um sentido ontológico, como vimos anteriormente, significando primeiro na ordem do ser.

³⁸³ Portanto a verdade está primeira e propriamente no intelecto divino; própria mas secundariamente no intelecto humano; nas coisas, todavia, imprópria e secundariamente, porquanto se encontra somente por relação a uma das duas verdades». «Est ergo veritas in intellectu divino quidem primo et proprie; in intellectu vero humano proprie quidem sed secundario; in rebus autem improprie et secundario, quia non nisi per respectum ad alteram duarum veritatum». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 4, r).

3.4. Verdade transcendental

Nos dois pontos precedentes estudámos a verdade como conhecimento e a verdade formal, eis-nos chegados ao último ponto, a verdade transcendental. Uma vez, que a lógica por nós escolhida foi partir do fim para o princípio, chegamos agora ao estudo daquilo que precede as duas anteriores actividades do intelecto. Neste sentido, torna-se compreensível em como esta verdade é condição de possibilidade para as noções de verdade referidas.

São Tomás inicia o 1º artigo da 1ª Questão do *De Veritate* por falar do ente. Sustentado nos autores que o precederam afirma que o ente é o que primeiro é concebido pelo intelecto, sendo o mais evidente e ao qual se reduzem todos os conceitos³⁸⁴. O que São Tomás entende pelo termo ente é acto de ser, e que se distingue do termo coisa, o qual se refere à quiddidade ou essência do ente³⁸⁵.

Se o ente se refere ao acto de ser, significa que nos encontramos num plano antecedente à informação que os sentidos podem retirar sobre as coisas. São Tomás afirma: «Assim pois entidade da coisa precede a noção de verdade, contudo o conhecimento é um certo efeito da verdade»³⁸⁶. Nesta pequena afirmação encontramos condensado o pensamento de São Tomás a respeito da verdade. Porém, a afirmação que gostaríamos de sublinhar prende-se com a precedência da entidade da coisa em relação à verdade e ao conhecimento. O ente precede a verdade, na medida em que o ser é o fundamento para a verdade e para o conhecimento da coisa em questão. Isto, porque é o ser da coisa e não a verdade da mesma, que irá causar a verdade no intelecto. É por a coisa ser que se podem realizar juízos e deter algum conhecimento sobre a mesma³⁸⁷.

A relação que São Tomás coloca aqui em evidência é a do intelecto com o ente. O intelecto capta o acto de ser do ente, uma vez que o objecto próprio do intelecto é o ser³⁸⁸. O ser constitui o pré requisito que permite a inteligibilidade do objecto, uma vez que uma coisa apenas pode ser inteligível na medida em que tem ser³⁸⁹.

³⁸⁴ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 1, r.

³⁸⁵ «Porque “ente” indica o acto de ser enquanto “coisa” (res), a quiddidade ou essência do ente». «Quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quiditatem vel essentiam entis». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 1, r).

³⁸⁶ «Sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus». (cf. *De veritate*, q. 1, a. 1, r).

³⁸⁷ Cf. J. C. CRUZ, *Analítica de la relación de Verdad*, 17.

³⁸⁸ Cf. J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals – The case of Thomas Aquinas*, 80.

³⁸⁹ «O ser é tão familiar para nós, que usualmente permanece encoberto que o conhecimento humano é principalmente uma concepção do ser. Apenas uma análise reflexiva, na resolutio, torna claro que “sem o

São Tomás considera que para se chegar aos demais conceitos devemos proceder por adição a este conceito base que é o ente. Ora estes conceitos que podem ser acrescentados ao ente, exprimem um modo próprio do ente, sem lhe serem estranhos. O autor do *De veritate* considera estes como propriedades do ente. As propriedades do ente consideradas no *De veritate* são: coisa (*res*), unidade (*unum*), indivisibilidade (*aliquid*), bondade (*bonum*), verdade (*verum*)³⁹⁰.

Há neste passo do pensamento de São Tomás sobre a verdade uma inovação, na medida em que considera a verdade como uma propriedade do ente, ou noutros termos não pertencentes a São Tomás, como um transcendental³⁹¹. O que é característica essencial dos transcendentais é que cada uma das propriedades do ente é convertível no ente. São Tomás justifica este entendimento na seguinte afirmação da *Suma de Teologia*: «O uno, como é da categoria dos transcendentais, tanto é comum a todas as coisas como pode se aplicar a cada uma em particular; assim também o bem e o verdadeiro»³⁹². O que permite a convertibilidade dos transcendentais é o facto de serem comuns a todas as coisas³⁹³. Os transcendentais são coextensivos uns aos outros, contudo o termo ente expressa um modo de ser e o termo verdade expressa outro modo de ser.

Após fazer estas considerações a respeito da verdade como propriedade do ente, São Tomás faz referência à conveniência entre o ente e o intelecto, ao qual se dá o nome de verdade. O termo conveniência é aqui sinónimo, de acordo com São Tomás, de assimilação e concordância. E neste sentido, o que a verdade acrescenta ao ente é esta concordância ou adequação da coisa ao intelecto³⁹⁴. A verdade acrescenta esta perfectibilidade ao ente consiste numa relação que se estabelece.

ser nada pode ser apreendido pelo intelecto”. O Ser, “aquilo que é”, é o ponto de Arquimedes no pensamento de Tomás». Being is so familiar to us that it usually remains hidden to us that human knowledge is principally a conception of being. Only in reflexive analysis, in the *resolutio*, does it become clear that “without being nothing can be apprehended by the intellect”. Being, “that which is”, is the Archimedean point of Thomas’s thought». (cf. J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals – The case of Thomas Aquinas*, 84).

³⁹⁰ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 1, r.

³⁹¹ Cf. J. F. WIPPEL, *Truth in Thomas Aquinas*, 310.

³⁹² O texto é português utiliza o termo transcendentais, em nosso entender não faria sentido. Por conseguinte, colocamos a tradução portuguesa desta citação e emendámos o termo transcendentais para transcendentais. «Unum autem, cum sit de transcendentibus, et commune est omnibus, et ad singula potest aptari; sicut et bonum et verum». (*ST*, I, q. 93, a. 9, r).

³⁹³ Cf. J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals – The case of Thomas Aquinas*, 83.

³⁹⁴ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 1, r. «This agreement or conformity is known as an adequation of the intellect and the thing. And it is in this that the nature of truth is formally perfected. If we ask, therefore, what truth adds to being it is this conformity or adequation of the thing and intellect». (cf. J. F. WIPPEL, *Truth in Thomas Aquinas*, 310).

3.5. Deus e a verdade na obra de São Tomás

A presente dissertação debruça-se sobre o tema da verdade na 1ª Questão do *De veritate* de São Tomás. Porém, a noção de verdade é desenvolvida por São Tomás em diversas obras para além do *De veritate*. No *Scriptum super Sententiis*, Livro I, dist. 19, q. 5; na *Summa contra Gentiles*, Livro I, cap. 60-62; na *Summae Theologiae*, q. 16 e na *Lectura Super Ioannem*, no comentário de diversos versículos. Em cada uma destas obras S. Tomás faz uma abordagem do tema da verdade desenvolvendo dentro do contexto próprio de cada uma delas. A sua noção de verdade não encontra variações no que diz respeito ao seu conteúdo, porém o autor usa de diferentes abordagens tendo em conta o contexto em que se verifica a redação da obra e o fim a que se propõe³⁹⁵. Em seguida exporemos de que forma é que São Tomás considera a noção de verdade em cada uma destas obras.

3.5.1. Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo

A obra *Sentenças* de Pedro Lombardo havia sido publicada cerca de um século antes, em 1155-1158. Será Alexandre de Hales a introduzir esta obra na Universidade como texto base para o seu ensino entre 1223-1227. A obra está organizada em distinções, artigos e capítulos³⁹⁶. São Tomás realiza o comentário a esta obra introduzindo uma nova estrutura, a cada distinção comenta dividindo o seu comentário em questões, artigos e estes últimos são divididos em sub-artigos (*questionculae*)³⁹⁷. O *Scriptum super Sententiis*, *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*, era considerada uma obra que o aspirante devia apresentar para chegar a ser Mestre na Faculdade de Artes. Porém, de acordo com J-P. Torrell, o período de redação da obra poderá ter durado desde o tempo em que São Tomás era Bacharel formado até ao período em que o autor já era Mestre³⁹⁸.

São Tomás, nesta obra, propõe-se organizar a matéria de teologia tendo a Deus como centro e todas as coisas em seu redor, na medida em que se relacionam com Ele, uma

³⁹⁵ Neste sentido, é importante atendermos, às diversas contextualizações de cada uma destas obras de São Tomás, realizadas por J-P. TORRELL. (cf. J-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*).

³⁹⁶ Cf. J-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino su persona y su obra*, 58-59.

³⁹⁷ Cf. J-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino su persona y su obra*, 59-60.

³⁹⁸ Cf. J-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino su persona y su obra*, 64-65.

vez que procedem dele como sua origem e que voltam a Ele como seu fim. Segundo J-P. Torrell nesta obra encontramos o gérmen do que viria a ser a estrutura da *Suma de Teologia*. Contudo, no *Scriptum super Sententiis*, São Tomás compreende o esquema da criação e retorno a Deus, explicando-o segundo a ordem das processões das pessoas divinas *ad intra*³⁹⁹.

A noção de verdade desenvolvida no Livro I, dist. 19, q. 5 prende-se com saber se a verdade se identifica com a essência das coisas. Neste sentido, São Tomás considera que a verdade é uma realidade com um fundamento extra-mental e que depende da existência (*esse*) da coisa. A verdade é aperfeiçoada na medida em que se verifica uma operação do intelecto em que apreende a coisa tal como esta é. Apenas na medida em que o intelecto apreende a existência da coisa, ficando desta forma assimilado à coisa é que se completa a relação de adequação da coisa ao intelecto⁴⁰⁰.

Nesta obra encontramos já os fundamentos da noção de verdade São Tomás, abordando a questão da verdade na sua relação com o intelecto, com as coisas e com Deus. Elementos que virão a ser mais desenvolvidos nas diversas obras posteriores.

3.5.2. Suma contra os Gentios

No início do mês de Junho de 1259 realiza-se em Valenciennes o Capítulo Geral da Ordem dos Pregadores, São Tomás participará nos trabalhos de uma comissão encarregada de promover os estudos. A comissão redigiu um conjunto de recomendações que mencionavam a prioridade dos estudos em relação a outras tarefas⁴⁰¹. São Tomás, diz-nos J-P. Torrell terá provavelmente regressado a Paris, contudo aproximava-se o final da sua regência da cátedra de Paris, uma vez que o propósito da Ordem era formar o maior número de pessoas para enviá-las a ensinar noutros lugares⁴⁰². O início da redação da *Summa contra Gentiles* situa-se entre 1259-1260, sendo que J-P. Torrell considera uma diversidade de possibilidades quanto ao paradeiro de São Tomás⁴⁰³.

³⁹⁹ Cf. J-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino su persona y su obra*, 62.

⁴⁰⁰ Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo, J. Wipfel oferece uma explicativa compreensão deste texto. (Cf. J. F. WIPPEL, *Truth in Thomas Aquinas*, in *Review of Metaphysics* 43 [1989] 296-297).

⁴⁰¹ Cf. J-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino su persona y su obra*, 115-117.

⁴⁰² Cf. J-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino su persona y su obra*, 117.

⁴⁰³ Cf. J-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino su persona y su obra*, 117-119.

No que diz respeito ao propósito com que foi redigida a *Suma contra os Gentios*, há um conjunto de opiniões diversas que J-P. Torrel nos relata: ser um manual para os missionários converterem os islamistas em Espanha; de ser uma obra para a conversão de pagãos, judeus, muçulmanos, heréticos; de ser um manual contra os filósofos aristotélicos; ser uma obra para os pensadores cristãos; ser uma obra para os cristãos aferirem a sua fé; ser uma obra pensada para não cristãos, mas também para cristãos que mantinham contacto com infiéis⁴⁰⁴. J-P. Torrell opta por considerar que seria uma obra com uma intenção apostólica universal não apenas para o seu tempo, mas para todos os tempos⁴⁰⁵.

Segundo o próprio São Tomás esta obra tem como propósito manifestar a verdade que professa a fé católica:

Confiado na misericórdia de Deus e na ousadia de assumir o ofício de sábio – ainda que exceda as nossas capacidades – propusemo-nos como fim expor a verdade professada pela fé católica e refutar os erros que lhe são contrários. Repetindo as palavras de Santo Hilário: *o principal ofício da minha vida, ao qual me sinto obrigado em consciência diante de Deus, é que todas as minhas palavras e todos os meus sentimentos falem d'Ele*⁴⁰⁶.

São Tomás expõe neste breve trecho o propósito que o levou à redação desta obra, expor a verdade professada pela fé católica e refutar os erros que lhe são contrários. A obra em causa tem um profundo carácter pedagógico de conduzir o leitor de reconhecer a verdade da fé refutando possíveis erros que lhe sejam contrários⁴⁰⁷.

Na *Suma contra os Gentios*, São Tomás desenvolve a noção de verdade no Livro I, cap. 60-62. O propósito do autor nestes capítulos é demonstrar que Deus é a verdade. Aborda a verdade considerando que esta pode ser entendida segundo um sentido próprio e segundo um sentido impróprio. A verdade num sentido próprio existe no intelecto, na medida em que é uma certa perfeição da inteligência, enquanto a verdade num sentido impróprio pode ser dita existir nas coisas. Contudo, as coisas são consideradas verdadeiras apenas na medida em que correspondem à verdade das coisas que existe em Deus. Por conseguinte, S. Tomás permite-se concluir quer falemos da verdade no intelecto, quer falemos

⁴⁰⁴ Cf. J-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino su persona y su obra*, 123-125.

⁴⁰⁵ Cf. J-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino su persona y su obra*, 123-125.

⁴⁰⁶ *Summa contra gentiles*, Livro I, cap. 3. «Assumpta igitur ex divina pietate fiducia sapientis officium prosequendi, quamvis proprias vires excedat, propositum nostrae intentionis est veritatem quam fides Catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios: ut enim verbis Hilarii utar, *ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur*».

⁴⁰⁷ Cf. J-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino su persona y su obra*, 126-129.

da verdade nas coisas, compreendemos que a verdade depende de Deus e que Deus é a verdade⁴⁰⁸.

A *Suma contra os Gentios* trata a questão da verdade numa óptica de introdução e de esclarecimento próprios dos fins com que esta obra foi redigida. O intento de São Tomás é esclarecer a respeito da verdade da fé católica e refutar erros sobre a mesma, por conseguinte, é neste âmbito que se situa esta abordagem da noção de verdade.

3.5.3. Suma de Teologia

A 8 de Setembro de 1265, o capítulo provincial que ocorre em Anagni ordena que São Tomás se dirija para Roma com o propósito de fundar um *studium*, em Santa Sabina. O propósito desta nova missão seria com grande probabilidade a formação de irmãos dos diversos conventos da província romana⁴⁰⁹. São Tomás terá começado por formar os seus irmãos estudantes com o seu *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*, que como fizemos referência anteriormente provinha da sua leccionação em Paris. Uma vez que este percurso, ao fim do primeiro ano, não lhe terá parecido satisfatório, São Tomás empreende uma tarefa de grande magnitude a redação da *Suma de Teologia*⁴¹⁰.

A *Suma de Teologia*, obra sobejamente conhecida do grande público, surge neste contexto de formação dos seus irmãos da Ordem dos Pregadores. É uma obra de formação de principiantes no estudo da teologia como afirma São Tomás no Prólogo:

O doutor da verdade católica deve não apenas ensinar aos que estão mais adiantados, mas também instruir os principiantes, segundo o que diz o Apóstolo: «Como a criancinhas em Cristo, é leite o que vos dei a beber, e não alimento sólido». Por esta razão nos propusemos nesta obra expor o que se refere à religião cristã do modo mais apropriado à formação dos iniciantes⁴¹¹.

⁴⁰⁸ Cf. *Summa contra gentiles*, L. I, cap. 60.

⁴⁰⁹ Cf. J-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino su persona y su obra*, 161.

⁴¹⁰ Cf. J-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino su persona y su obra*, 163.

⁴¹¹ «Quia Catholicae veritatis doctor non solum pro vectos debet instruere, sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire, secundum illud apostoli I ad Corinth. III, *tanquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam*; propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea quae ad Christianam religionem pertinent, eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium». (cf. *Summae Theologiae* [São Paulo: Edições Loyola 2001] Pról.).

Neste sentido, São Tomás propõe-se apresentar aos iniciantes a doutrina sagrada de forma sucinta e clara, apresentando uma síntese orgânica que permitiria aos estudantes captar os vínculos internos e a coerência⁴¹².

A cronologia da redação da obra apresentada por J-P. Torrell é a seguinte: a *Prima Pars* teria sido redigida em Roma entre 1265-1268; a *Prima Secundae* até ao Verão de 1270; a *Secunda Secundae* até Dezembro de 1271; e a *Tertia Pars* entre 1271-1273⁴¹³.

A *Suma de Teologia* encontra-se dividida em três grandes partes: a primeira parte, versa sobre Deus segundo é em si mesmo; a segunda parte, sobre o movimento da criatura racional para Deus; a terceira e última parte, reflecte sobre Cristo que pela sua humanidade é caminho que nos leva para Deus. O movimento presente na *Suma de Teologia* tem sido objecto de acesa discussão académica, contudo, segundo J-P. Torrell, este esquema reproduz o movimento da história da Salvação. Jesus Cristo é o Alfa e o Ómega, Princípio e Fim de todas as coisas, por conseguinte, não se verifica um moldar da história da Salvação à Teologia, mas um dizer teológico que deriva da história da salvação⁴¹⁴. Igualmente, relevante é o facto do pensamento de São Tomás se encontra impregnado desta visão circular do mundo. O movimento circular é o mais perfeito, uma vez que se verifica um regresso ao princípio⁴¹⁵.

A noção de verdade na *Suma de Teologia* surge na 16ª Questão, inserindo-se na *Prima Pars*, em que se desenvolve a ciência divina⁴¹⁶. São Tomás analisa o tema da verdade em 8 artigos, fazendo uma abordagem sintética da questão. As linhas estruturais do pensamento do autor a respeito da verdade estão presentes ao longo destes 8 artigos: a verdade no intelecto; a verdade nas coisas; a verdade em Deus; Deus é a verdade⁴¹⁷.

Contudo, a argumentação desenvolve-se de forma distinta da 1ª Questão do *De veritate*, uma vez que São Tomás começa por conceber a verdade no intelecto, considerando em seguida, a actividade de compor e dividir, o juízo como actividade para chegar à verdade, posteriormente desenvolve a relação da verdade com o ser. Na questão 16ª da *Suma de Teologia*, encontramos uma abordagem pedagógica adaptando, na medida do possível, a investigação da questão a principiantes no estudo da teologia. São Tomás pretende ser o

⁴¹² Cf. J-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino su persona y su obra*, 164-166.

⁴¹³ Cf. J-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino su persona y su obra*, 164-166.

⁴¹⁴ Cf. J-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino su persona y su obra*, 172.

⁴¹⁵ Cf. J-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino su persona y su obra*, 172.

⁴¹⁶ Será importante termos em conta que a questão anterior, 15ª Questão, versa sobre as ideias em Deus. (cf. *ST.*, q. 15).

⁴¹⁷ Cf. *ST.*, I, q. 16.

mais claro e distinto possível, oferecendo elementos fulcrais a respeito da questão em causa.

Neste sentido, consideramos que o tratamento da noção de verdade na 16ª Questão da *Suma de Teologia* está profundamente marcado pelo fim com que foi redigida a obra. Por conseguinte, o tratamento da questão prima pelo seu poder de síntese, de clareza e distinção com que introduz um iniciado na doutrina sagrada.

3.5.4. Comentário ao Evangelho de São João

A última obra onde podemos encontrar o desenvolvimento do tema da verdade é *Lectura super Ioannem*. O *Comentário ao Evangelho segundo São João* é um texto atribuído ao período de ensino em Paris entre 1268-1272. O texto deriva do ensino da Sacra Pagina desenvolvido por São Tomás, por essa razão encontra-se dividido por lições⁴¹⁸.

O *Comentário ao Evangelho segundo São João* insere-se num processo de transformação da investigação teológica medieval, em que se verifica uma mudança de atitude face à Sagrada Escritura. A Palavra de Deus passou a ser entendida como matéria de estudo e de ensino derivando numa análise discursiva⁴¹⁹.

A noção de verdade nesta obra apresenta-se como comentário aos versículos do Evangelho segundo São João que fazem referência ao tema da verdade. Neste sentido, devemos atender ao contexto em que São Tomás realiza estas lições, enquanto *Magister in sacra pagina*⁴²⁰.

Ao comentar o Prólogo do Evangelho segundo São João, São Tomás oferece três sentidos da noção de verdadeiro nas Escrituras que se definem em função do que se lhe opõe:

Portanto, tendo em conta as provas deverá ser notado que à verdade se opõem três coisas na Escritura. Por vezes, a verdade opõe-se ao falso, como encontramos em Efésios: «abandonai a mentira e falai a verdade». Porém, a verdade também se distingue do figurativo, como aquela passagem mais abaixo: «Porque a lei foi dada por meio de Moisés; a graça e a verdade vieram por Jesus Cristo», uma vez que a verdade das figuras da lei foi feita por Cristo.

⁴¹⁸ Cf. J-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino su persona y su obra*, 216-219.

⁴¹⁹ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age* (Paris: J. Vrin 1944) 62.

⁴²⁰ Cf. S-T. BONINO, *La théologie de la vérité dans la Lectura super Ioannem de saint Thomas d'Aquin*, in *Revue Thomiste*, 104 (2004) 141-166.

Mas por vezes, a verdade opõe-se ao que participa, como aquela passagem de 1 João : «E nós estamos no Verdadeiro, no seu Filho Jesus Cristo»; a saber, que não é filho por participação⁴²¹.

Neste sentido, São Tomás refere três sentidos para noção de verdade: primeiro, a verdade antes da vinda do Verbo ao mundo que os filósofos se orgulhavam de possuir, e esta era sem dúvida falsa; segundo, a verdade que os judeus se gloriavam de ter pela doutrina da lei e esta era sem dúvida figurada; por último, a verdade que os anjos e os homens santos conheciam pela graça de Deus e esta era participada⁴²².

S-T. Bonino oferece três linhas fundamentais segundo as quais pode ser realizada uma sistematização da noção de verdade na *Lectura super Ioannem*: Deus como verdade primeira que se comunica e desta forma realiza o regresso das criaturas para si mesmo; o papel de mediador do Verbo incarnado neste regresso das criaturas a Deus; a participação do homem nesta Verdade comunicada em Cristo⁴²³.

Na *Lectura super Ioannem* S. Tomás faz intrevir elementos filosóficos e teológicos pretendendo desta forma uma melhor compreensão do sentido da Sagrada Escritura. Desta forma, S. Tomás mantém as linhas fundamentais do seu pensamento sobre o que seja a verdade.

A noção de verdade desenvolvida nestas quatro obras de São Tomás ajuda-nos a ter consciência da organicidade do pensamento deste autor. Em cada uma destas obras São Tomás investiga a verdade com propósitos específicos próprios da redação de cada uma destas. Desta forma, somos confrontados com a abrangência da investigação de São Tomás sobre a noção de verdade.

3.6. Conclusão

O pensamento pode ser constituído por um conjunto de definições que têm entrecruzamento de matérias, mas com dificuldade constituem um todo orgânico. O pensamento de São Tomás não podia estar mais longe desse entendimento espalhado, uma vez que

⁴²¹ «Notandum est ergo ad huiusmodi evidentiam, quod verum in Scriptura tribus opponitur. Aliquando enim dividitur contra falsum, sicut illud Eph. IV, 25: *deponentes mendacium, loquimini veritatem*. Aliquando autem dividitur contra figurale, sicut illud infra I, 17: *lex per Moysen data est; gratia et veritas per Iesum Christum facta est*, quia veritas figurarum legis facta est per Christum. Aliquando vero dividitur contra participans, sicut illud I Ioan. ult., 20: *ut simus in vero filio eius*; qui scilicet non est filius per participationem». (cf. *Lectura super Ioannem*, [Pamplona: EUNSA 2005] cap. 1, l. 5, 125).

⁴²² Cf. *Lectura super Ioannem*, Cap. 1, L. 5, 125.

⁴²³ Cf. S-T. BONINO, *La théologie de la vérité dans la Lectura super Ioannem de saint Thomas d'Aquin*, 145.

constitui uma realidade orgânica. A compreensão de uma realidade orgânica faz-se de uma forma progressiva e à medida que vamos entrando por determinadas veredas encontramos sempre novos caminhos.

Após termos desenvolvido ao longo deste capítulo as três definições fundamentais de São Tomás a respeito da verdade. Torna-se agora mais claro que São Tomás concebe uma interpenetração entre a verdade formal e a verdade transcendental. A verdade formal exprimindo a adequação da coisa ao intelecto, confere a chave de leitura para a noção de verdade neste autor. Contudo, esta não é considerada isoladamente, mas implicada na noção de verdade transcendental, a qual compreende todas as coisas. A verdade lógica é agora tomada no plano da ontologia do conhecimento. Por conseguinte, a verdade transcendental e verdade formal coimplicam-se por forma a demonstrarem a relação que as constitui⁴²⁴.

⁴²⁴ Cf. V. WIELE, *Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de saint Thomas*, 550.

CONCLUSÃO

O estudo de um autor da magnitude de São Tomás implica um conhecimento do seu tempo, do universo em que habitou e que o levou a pensar aquilo que constitui a sua obra. Igualmente relevante, será considerar as categorias que fazem parte do seu pensamento, caso contrário correríamos o risco de anacronicamente atribuímos ao autor linhas de pensamento que não correspondem à verdade. Por último, percebermos através de que elementos o autor apresentou uma inovação que foi além do pensamento do tempo em que viveu. Por conseguinte, pensamos lícito afirmar ser São Tomás um autor no seu tempo, um autor para lá do seu tempo.

O universo filosófico e teológico do século XIII é em diversos aspectos distinto da forma de pensar a filosofia e a teologia no século XXI. O Capítulo I pretendeu precisamente realizar a contextualização da vivência e do pensamento do século XIII. Neste sentido, auferimos de múltiplos traços que caracterizaram e marcaram a vivência de São Tomás e sem os quais dificilmente o podemos entender.

Se pensarmos nas mudanças de paradigma a que esteve sujeito o século XIII, compreendemos que a sociedade medieval se revestia de uma enorme plasticidade que marcou a história do Ocidente nos séculos seguintes. O surgimento da universidade, a passagem de uma economia dominial ao crescimento dos aglomerados populacionais em torno das grandes cidades, a fundação das ordens mendicantes, a introdução de novas formas de ensino e o conhecimento de diversas obras da filosofia aristotélica, constituem elementos que marcaram uma sociedade em mudança e em construção. É possível que a plasticidade tenha posteriormente solidificado na escolástica dos séculos XIV e XV, contudo, é inegável que os séculos XII e XIII dão nota de uma profunda transformação e adaptação aos desafios com que se confrontou.

A leitura da 1ª Questão do *De veritate* de São Tomás conduziu-nos a este universo da filosofia e teologia do século XIII, o conhecimento da evolução da lição (*lectio*) à disputa (*disputatio*) permitiu-nos aceder à riqueza que se escondia por de trás deste discurso. As questões disputadas revestem-se de uma discursividade que à primeira vista parece excessivamente formal, porém devemos ter em conta que eram relatos do que se havia passado em aula. Estes relatos eram trabalhados pelos mestres até serem expurgados das falhas e pequenos erros que pudessem conter.

A conceptualização utilizada por São Tomás sendo de difícil compreensão para um não iniciado, como foi o nosso caso, ajudou-nos a investigar a melhor forma de abordar a questão. Aqui o método por nós escolhido de nos irmos progressivamente adensando na forma de pensar e nos conceitos do autor revelou-se de grande utilidade. O pensamento sistemático de São Tomás funciona como uma rede, e foi necessário por diversas vezes mergulharmos noutros textos do autor para melhor compreendermos o objecto de estudo em análise.

No Capítulo II desenvolvemos o cerne da questão sobre a verdade. A análise desta 1ª Questão do *De veritate* permitiu-nos observar que nela coexistiam três características relevantes: uma herança, uma reunião e um avanço.

A herança, São Tomás serve-se dos caminhos que outros percorreram antes dele. As inúmeras definições de verdade referidas por ele conduzem-nos por estradas muito percorridas que se inscrevem na grandeza do pensamento ocidental. Autores como Aristóteles, Santo Agostinho, Boécio, Avicena, Santo Anselmo, Phillipe Chancelier, são nota das profundas linhas que definem o pensamento e a herança por São Tomás recebida.

Em paralelo com a herança surge a reunião dos diversos autores que fundamentam a concepção de verdade de São Tomás. Os autores anteriormente referidos sendo tomados na sua unicidade e indivisibilidade, são reunidos concorrendo para a formação de um entendimento a respeito da verdade. É importante sublinhar que São Tomás não pretende uma concordância de autores à custa do pensamento destes autores, mas constrói pontes que possibilitam a abertura de novos caminhos.

A novidade de São Tomás não é apenas reunir e permitir pontes de leitura entre autores que pudessem ser considerados opostos. O avanço que São Tomás oferece nos estudos da filosofia e da teologia, os novos caminhos que traça têm a marca do seu génio, permitindo uma releitura e reinterpretação do que outros haviam dito antes dele. O seu entendimento da verdade tem três sentidos - transcendental, formal, conhecimento - forma

um edifício, que nos permite compreender a verdade no âmbito da filosofia do conhecimento, no âmbito da metafísica, no âmbito da teologia.

No capítulo III realizámos uma síntese destas linhas estruturantes da noção de verdade em São Tomás: o conhecimento como efeito da verdade; a verdade formal; a verdade transcendental. Por uma questão de clareza pensámos que seria útil realizar o percurso do efeito para a causa, por forma a melhor compreendermos de que modo é que estas noções se interpenetram.

Nesta leitura conclusiva podíamos ser levados a pensar que na 1ª Questão do *De veritate*, São Tomás teria relegado para segundo plano o sentido transcendente da verdade, permanecendo numa concepção imanentista de verdade. Em nosso entender, nada podia estar mais longe da verdade. São Tomás não só faz referência a Deus na sua concepção de verdade, como faz depender toda a verdade de Deus. Contudo, a centralidade de Deus na sua argumentação não surge apenas, porque falta uma pedra no edifício para que este esteja completo. Deus é a pedra angular de todo o edifício e sem Ele, todo o edifício desaba de forma cabal.

A analogia de proporção usada por São Tomás nesta 1ª Questão do *De veritate*, ajuda-nos a compreender o lugar que o autor confere a Deus neste edifício a respeito da verdade. O propósito do autor ao fazer referência a esta analogia é precisamente o de encontrar onde se verifica a noção completa de verdade. Ora numa investigação a noção comum completa de verdade verifica-se em primeiro lugar no intelecto, da mesma forma que a saúde se diz primeiramente do animal, ainda que o remédio se diga sadio na medida em que causa ou proporciona a saúde. Igualmente, ainda que durante a investigação a primeira noção comum completa de verdade seja aquela que se verifica no intelecto, a verdade que se verifica no intelecto divino, embora se diga posteriormente, é causa da verdade que se verifica no intelecto.

A argumentação de São Tomás situa as coisas na adequação entre dois intelectos, o intelecto divino e o intelecto humano. O intelecto divino é a medida de todas as coisas, uma vez que neste intelecto todas as coisas são como artefactos na mente do artífice. À semelhança de um artífice que detendo uma ideia do que pretende criar, causa as coisas, o intelecto divino cria todas as coisas existentes sendo a causa, a origem das mesmas. As coisas serão tanto mais verdadeiras quanto mais cumprirem aquilo para que foram ordenadas pelo intelecto divino.

O sentido teleológico da realidade criada, reenvia-nos para Deus criador, do qual depende toda a realidade e por meio do qual toda a realidade existe. O acto criador de Deus faz com que tudo se mantenha numa relação de participação com os artefactos existentes no intelecto de Deus. As noções de criação e de participação como que estabelecem o pano de fundo, segundo o qual deve ser entendida a noção de verdade no âmbito divino segundo São Tomás.

A pedra angular é desta forma colocada como sustentáculo de todo o edifício que constitui a procura da verdade que o autor faz na 1ª Questão do *De veritate*. A cada passo vemos a construção progredir até compreendermos o papel que cada um dos elementos desempenha no todo.

Por último, fizemos um breve excuro ao tema da verdade em algumas das obras fundamentais de São Tomás. O *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*, a *Suma contra os Gentios*, a *Suma de Teologia*, o *Comentário ao Evangelho de São João*, são obras em que São Tomás investigou e examinou o tema da verdade. Em cada uma destas obras notámos que o tema foi abordado tendo em conta um contexto próprio e um fim específico. Contudo, o pensamento de São Tomás mantém a sua unidade, no que diz respeito ao tema da verdade – Deus é a verdade primeira, da qual dependem todas as verdades.

Concluindo, a presente dissertação constituiu para nós um desafio de grande monta, desafio que agarrámos com todas as nossas forças na senda de um Mestre que procurou com toda a sua vida a verdade.

BIBLIOGRAFIA

1. Fontes

Obras de São Tomás

TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones Disputadas sobre la verdad*, 2 vol. (Pamplona: EUNSA 2016).

TOMÁS DE AQUINO, *Comentário al prólogo del Evangelio de San Juan* (Pamplona: EUNSA 2005).

TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y Cuestiones Selectas*, 5 vol. (Madrid: BAC 2001).

TOMÁS DE AQUINO, *Ente e essência* (Porto: Edição Afrontamento 2013).

THOMAS D'AQUIN, *Première question disputée – La vérité* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 2002).

TOMÁS DE AQUINO, *Questão disputada “Sobre a verdade”*, in *Verdade e Conhecimento* (São Paulo: Martins Fontes 2002).

TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los Gentiles*, 2 Vol. (Madrid: BAC 1952).

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, 9 vol. (São Paulo: Edições Loyola 2001).

Outros autores

ARISTÓTELES, *Sobre a Alma* (Lisboa: INCM 2010).

ARISTOTLE, *The Metaphysics*, 2 Vol. (Cambridge: Harvard University Press 1958).

Processo de Canonização de São Domingos (Fátima: Edição do Secretariado Provincial 1987).

JOÃO PAULO II, *Carta Encíclica Fé e Razão*, in *Acta Apostolicae Sedis – Commentarium Officiale*, Vol XCI (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1999).

JORDÃO DA SAXÓNIA, *Opúsculo sobre as origens da Ordem dos Pregadores* (Fátima: Edição do Secretariado Provincial 1987).

PETRUS CANTOR., *Verbum abbreviatum*, PL 205, 23-554.

2. Bibliografia auxiliar

Obras

AERTSEN, J., *Nature and Creature – Thomas Aquinas's Way of Thought* (Leiden: E.J. Brill 1988).

AERTSEN, J., *Medieval Philosophy and the Transcendentals – The case of Thomas Aquinas* (Leiden/New York/Koln: E. J. Brill 1996).

BERLIOZ, J. (Dir.), *Monges e Religiosos na Idade Média* (Lisboa: Terramar 1994).

BEUCHOT, M., *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino* (Salamanca: Editorial San Esteban 2004).

CHENU, M.-B., *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 1954).

COSTA, L. R., *Sobre a verdade em Anselmo de Cantuária* (São Paulo: Universidade de S. Paulo 2010).

CRIVELLI, P., *Aristotle on truth* (Cambridge: Cambridge University Press 2004).

DONDAINE, A., *Secrétaires de Saint Thomas* (Roma: Editori di S. Tommaso 1956).

FABRO, C., *Opere Complete*, 55 vol. (Segni: EVI 2005).

FORMENT, E., *La filosofía de Santo Tomás de Aquino* (Valencia: EDICEP 2003).

GEIGER, L.-B., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin* (Paris: J. Vrin 1953).

GENICOT, L. (Dir.), BAZÁN, B., FRANSEN, G., WIPPEL, J. F., JACQUART, D., *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine* (Turnhout: Brepols 1985).

GILSON, E., *A filosofia na Idade Média* (São Paulo: Martins Fontes 1998).

GILSON, E., *O Espírito da Filosofia Medieval* (São Paulo: Martins Fontes 2006).

GONZÁLEZ-AYESTA, C., *La verdad como bien según Tomás de Aquino* (Pamplona: EUNSA 2006).

GRABMANN, M., *Filosofia Medieval* (Barcelona: Editorial Labor 1928).

HEER, F., *O Mundo Medieval* (Lisboa: Editora Arcádia 1968).

HINNEBUSCH, W. A., *Breve história da Ordem dos Pregadores* (Porto: Figueirinhas 1985).

JEDIN, H., *Manual de Historia de la Iglesia*, 9 vol. (Barcelona: Herder 1970).

KENNY, A., PINBORG, J., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism* (Cambridge: University Press 1984).

LANDGRAF, A. M., *Introducción a la historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente* (Barcelona: Herder 1956).

LIBERA, A., *A filosofia medieval* (São Paulo: Edições Loyola 1998).

LOBATO, A., (PRES.) *Il Dibattito Contemporaneo sulla Verità / The Contemporary Debate on the Truth* – Atti della II Sessione Plenaria 22-24 Giugno 2001 / Proceedings of the II Plenary Session 22-24 June 2001. (Vatican City: Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis 2002).

MILBANK, J., PICKSTOCK, C., *Truth in Aquinas* (London: Routledge 2001)

PIEPER, J., *Living the truth – The truth of all things and Reality and the Good* (San Francisco: Ignatius Press 1989).

RIDDER-SYMOENS, H., (Dir.) *Uma história da Universidade na Europa –As Universidades na Idade Média*, Vol. I, (Lisboa: INCM 1996).

SEGURA, C., *La dimension reflexiva de la verdad – Una interpretación de Tomás de Aquino* (Pamplona: EUNSA 1991).

SPICQ, C., *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age* (Paris: J. Vrin 1944).

TORRELL, J-P., *Iniciación a Tomás de Aquino su persona y su obra* (Pamplona: EUNSA 2002).

VIGNAUX, P., *A filosofia na Idade Média* (Lisboa: Editorial Presença 1994).

XAVIER, M. L., *Questões de Filosofia na Idade Média* (Lisboa: Edições Colibri 2007).

WEISHEIPL, J. A., *Thomas D'Aquino: His Life, Thought and Works* (Washington: Catholic University of America Press 1974).

Artigos

BONINO, S-T., *La théologie de la vérité dans la Lectura super Ioannem de saint Thomas d'Aquin*, in *Revue Thomiste*, 104 (2004) 141-166.

BOYER, C., *Le sens d'un texte de Saint Thomas: De veritate q.1, a.9*, in *Gregorianum* (1924) 424-443.

COHEN, S. M., *St. Thomas Aquinas on the imaterial reception of sensible forms*, in *The Philosophical Review*, XCI, Nº 2 (1982) 193-209.

COSTA FREITAS, M. B., *Tomás de Aquino*, in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (Lisboa: Editorial Verbo 2001) 184-202.

CRUZ, J. C., *Analítica de la Relación de Verdad*, in *Verdad Transcendental y Verdad Formal* de Juan Poinset (Pamplona: EUNSA 2002) 9-142.

GLORIEUX, P., *Les questions disputées de saint Thomas et leur suite chronologique* in *Recherches de Theologie Ancienne et Medievale*, 6, (1932) 5-33.

LACOSTE, J.Y., *Théologie*, in *Dictionnaire Critique de Théologie*, Jean-Yves Lacoste (Dir.), (PUF: Paris 1998) 1126-1132.

LIBERA, A., *Scholastique* in *Dictionnaire Critique de Théologie*, Jean-Yves Lacoste (Dir.), (PUF: Paris 1998) 1077-1081.

MANDONNET, P., *Chronologie des questions disputées de saint Thomas d'Aquin*, in *Revue Thomiste*, 23 (1918) 266-287.

MORAIS, M., *Intelecto*, in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (Lisboa: Editorial Verbo 1999) II, 1450-1455.

MONDIN, B., *Astrazione*, in *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D'Aquino* (Bologna: Edizioni Studio Dominicano 1991) 66-68.

MONDIN, B., *Conoscenza*, in *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D'Aquino* (Bologna: Edizioni Studio Dominicano 1991) 128-133

MONDIN, B., *Essenza*, in *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D'Aquino* (Bologna: Edizioni Studio Dominicano 1991) 228-231.

MONDIN, B., *Giudizio*, in *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D'Aquino* (Bologna: Edizioni Studio Dominicano 1991) 281.

MONDIN, B., *Intellecto*, in *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D'Aquino* (Bologna: Edizioni Studio Dominicano 1991) .

MONDIN, B., *Verità*, in *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D'Aquino* (Bologna: Edizioni Studio Dominicano 1991) 647 – 652.

MACDONALD, S., *Theory of knowledge*, in *Cambridge Companion to Aquinas* (Cambridge: Cambridge University Press 1999) 160-195.

NICOLAS, M. J., *Abstração*, in *Vocabulário da Suma Teológica, Suma Teológica* (São Paulo: Loyola 2003) 71.

NICOLAS, M. J., *Analogia*, in *Vocabulário da Suma Teológica, Suma Teológica* (São Paulo: Loyola 2003) 73-74.

NICOLAS, M. J., *Ciência*, in *Vocabulário da Suma Teológica, Suma Teológica* (São Paulo: Loyola 2003) 76-77.

NICOLAS, M. J., *Essência*, in *Vocabulário da Suma Teológica, Suma Teológica* (São Paulo: Loyola 2003) 81.

PIRES, F. V., *Dialéctica*, in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol. 1, (Lisboa: Editora Verbo 1997) 1391-1399.

RENAUD, M., *Categoria*, in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (Lisboa: Editorial Verbo 1997) Volume I 895-903.

SYNAVE, P., *La révélation des vérités divines naturelles d'après saint Thomas d'Aquin*, in *Mélanges Mandonnet: études d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 1930) 327-370.

WIELE, V., *Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de saint Thomas*, in *Revue Philosophique de Louvain*, n. 52 (1954) 521-571.

WILLIAMS, S. J., *Defining the Corpus Aristotelicum: Scholastic Awareness of the Aristotelian Spuria in the High Middle Ages*, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol 58, (1995) 29-51.

WIPPEL, J., *Truth in Thomas Aquinas*, in *Review of Metaphysics*, 43 (1989) 295-326.

3. Bibliografia complementar

Obras

A Lexicon abridged from *Liddell and Scott's Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press sd).

SPADARO, A., *Ciberteologia – Pensar o Cristianismo na era da Internet* (Prior Velho: Paulinas 2013).

Artigos

GONÇALVES, J. C., *Escoto*, in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (Lisboa: Editorial Verbo 1999) II, 189-196.

ÍNDICE

Lista de siglas e abreviaturas	1
Introdução	3
Capítulo I.....	7
A Escolástica: contextualização	7
1.1. Introdução.....	7
1.2. Elementos característicos da escolástica: o ambiente de São Tomás	8
1.2.1. O surgimento das Universidades	8
1.2.2. A Dialéctica.....	14
1.2.3. O influxo de obras de Aristóteles no Ocidente	17
1.2.4. As ordens mendicantes	20
1.2.5. Da <i>lectio</i> à <i>disputatio</i>	22
1.3. A obra <i>De veritate</i> como uma <i>Quaestio disputata</i> : uma obra de São Tomás.....	28
1.4. Conclusão	34
Capítulo II : A Questão	35
A Verdade.....	35
2.1. O que é uma coisa?	35
2.2. As definições de verdade.....	42
2.2.1 A primeira definição de Verdade.....	42
2.2.2. A segunda definição de verdade	44
2.2.3. A terceira definição de verdade	46
2.4. A relação entre o intelecto e as coisas	47
2.5. Precedência da verdade em relação ao bem.....	49
2.6. Intelecto prático e intelecto especulativo	50
2.7. A verdade existe primeiramente no intelecto que compõe e divide	52
2.8. A verdade no intelecto divino, a verdade no intelecto humano e a verdade nas coisas	54
2.8.1. A verdade no intelecto divino	54
2.8.2. A verdade no intelecto humano	57
2.8.3. A verdade nas coisas	58
2.9. Toda a verdade depende da verdade primeira?.....	60
2.10. A verdade nas coisas divinas diz-se da essência ou de uma pessoa?	61
2.11. A verdade nos sentidos e no intelecto	62
2.12. A Falsidade	68
2.12.1. O que é a falsidade?.....	69
2.12.2. A falsidade das coisas	69
2.12.3. A falsidade está nos sentidos	71
2.12.4. A falsidade está no intelecto	74
2.13. Conclusão	76
Capítulo III Síntese	78

3.1. Introdução.....	78
3.2. A Verdade como conhecimento.....	80
3.3. Verdade formal	83
3.4. Verdade transcendental	92
3.5. Deus e a verdade na obra de São Tomás	94
3.5.1. Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo	94
3.5.2. Suma contra os Gentios.....	95
3.5.3. Suma de Teologia	97
3.5.4. Comentário ao Evangelho de São João	99
3.6. Conclusão	100
Conclusão.....	103
Bibliografia.....	107
1. Fontes.....	107
2. Bibliografia auxiliar.....	108
3. Bibliografia complementar.....	113
Índice	114